

STUDII

Isaiah Berlin

Simțul realității

ISAIAH BERLIN

Simțul realității

**Colecția
STUDII**

Redactor: Monica MANU
Tehnoredactare: Constantin NIȚĂ

**Cartea a apărut cu sprijinul
Ministerului Educației și Cercetării**

ISAIAH BERLIN
THE SENSE OF REALITY

© Isaiah Berlin, 1996

Selecția și îngrijirea ediției © Henry Hardy, 1996

Introducere © Patrick Gardiner, 1996

ISBN 973-87199-1-7

ISAIAH BERLIN

Simțul realității

*Studii asupra ideilor
și istoriei acestora*

Ediție de
Henry Hardy

Introducere de
Patrick Gardiner

Traducere și postfață de
Laurian Kertesz



București • 2004

ISAIAH BERLIN (Riga, 1909–Oxford, 1997) a emigrat împreună cu familia în Rusia în 1915 și la Londra în 1920. A studiat la St. Paul's School și la Corpus Christi College, Oxford, obținând MA în 1935. A predat filosofia la New College, Oxford (1932–1950), și teoria politică și socială la All Souls College, Oxford (1950–1966, 1975–1995). A fost profesor invitat la City University, New York (1966–1971), și președinte-fondator la Wolfson College, Oxford (1966–1965). În 1974 a fost ales președintele Academiei Britanice.

Opera lui se concentrează asupra problemelor libertății individuale și liberului arbitru în măsură să garanteze normalitatea mecanismelor sociale. S-a opus sectarismului dogmatic, exclusivismului naționalist și bigotismului confesional.

Dintre titlurile publicate, cităm: *Karl Marx: His Life and Environment* (1939; rev. 1959), *The Hedge and the Fox: A Study on Tolstoy* (1954), *Historical Inevitability* (1955), *The Age of Enlightenment* (1956), *Four Essays on Liberty* (1969; *Patru eseuri despre libertate*, Editura Humanitas, 1996), *Russian Thinkers* (1978), *Concepts and Categories, Against the Current* (1979), *Personal Impressions* (1980), *The Crooked Timber of Humanity* (1990), *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (1992), *The Great Ages of Western Philosophy*, 4 vol., în colab. (1993). S-au mai tradus în română culegerea de eseuri *The Proper Study of Mankind* (1998; *Adevăratul studiu al omenirii*, Editura Meridiane, 2001) și câteva studii publicate în *Lettre Internationale* – ed. rom. (14/1995, 24/1997–1998, 29/1999, 38 & 39/2001).

I s-au conferit premiile Erasmus, Lippincott și Agnelli; de asemenea, a primit premiul orașului Ierusalim.

Pentru Alfred și Irene Brendel

Prefața editorului

În cursul ultimilor șase ani am avut privilegiul de a aduna și edita vasta operă nepublicată a lui Isaiah Berlin: eseuri, comunicări, prelegeri, discursuri radiodifuzate și dezbateri (firește, aceste categorii nu se exclud reciproc), acoperind cel puțin ultimii șaiszeci de ani. Printre sursele, uneori incerte, pe care le-am folosit se află manuscrise, dactilograme, înregistrări (adeseori netranscrise¹), și transcripții – foarte diferite sub aspectul fidelității – ale unor înregistrări care nu mai există. Dactilogramele redactate și pregătite pentru tipar ocupă un spațiu la fel de vast ca opera publicată a lui Isaiah Berlin (aproximativ un milion de cuvinte).

Din corpusul citat, două studii ample – despre Joseph de Maistre și J.G. Hamann² – au fost deja publicate, iar cele nouă eseuri incluse în volumul de față provin din aceeași sursă. Ele au trei trăsături comune cu eseurile care le-au precedat. În primul rând, au existat ca texte mai mult sau mai puțin definitive, cea mai mare parte, poate toate, fiind concepute de autor pentru tipar, chiar dacă, dintr-un motiv sau altul, nu au fost publicate. În al doilea rând, ele îmi par (și nu numai mie) demne de a completa opera publicată a lui Berlin, nefiindu-le prin nimic inferioare. În ultimul rând, ele sunt tematic legate, în sensul că ilustrează preocuparea centrală pentru idei și istoria acestora, așa cum indică și subtitlul

¹ Am depus copiile înregistrărilor la National Sound Archive din Londra.

² Eseul „Joseph de Maistre and the Origins of Fascism“, împreună cu alte șase, publicate, dar niciodată tipărite laolaltă, a fost inclus în *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Londra, 1990; New York, 1991, și în *The Magus of the North: J.G. Hamman and the Origins of Modern Irrationalism*, Londra, 1993; New York, 1994.

(care îmi aparține). Sper că din ce în ce mai multe materiale nepublicate ale lui Berlin vor vedea lumina tiparului și că o parte din ce în ce mai cuprinzătoare din scrierile publicate până acum disparat vor fi editate laolaltă. Cu câteva excepții – în primul rând textele despre Rusia Sovietică și sionism –, volumul de față, care se adaugă celor opt tipărite anterior¹, completează publicarea eseurilor mai elaborate și de mai mare întindere ale lui Berlin.

Voi discuta acum despre originea textelor. „Simțul realității“ a constituit baza primei prelegeri Elizabeth Cutter Morrow, ținută în 9 octombrie 1953 la Smith College, Northampton, Massachusetts, cu titlul „Realismul în istorie“; unele subiecte abordate aici au fost luate în discuție și în alte eseuri ale lui Berlin – de exemplu, în „Ariciul și vulpea“ și „Conceptul de istorie științifică“ –, însă textul de față reprezintă cea mai bine argumentată expunere și își merită în mod evident locul în această culegere. „Discernământul politic“, care are anumite puncte comune cu „Simțul realității“, însă dintr-o perspectivă mai accentuat politică, a fost o conferință (a șasea într-o serie de șapte, intitulată „Gânduri despre politică“) transmisă pentru prima dată în 19 iunie 1957 pe programul III al BBC: textul se bazază atât pe o variantă pregătită pentru tipar, cât și pe o înregistrare a emisiunii. „Filosofia și represiunea guvernamentală“ a fost o prelegere pregătită în perspectiva seriei intitulate „Dreptul omului la libertatea de gândire și de expresie“, inclusă în festivitățile prilejuite de aniversarea bicentenală a Universității Columbia din New York; prelegerea a fost programată pentru 24 martie 1954, însă Berlin nu a putut fi de față la eveniment. „Socia-

¹ Pe lângă cele două volume citate în nota precedentă, există șase culegeri de eseuri publicate anterior, pe rând și disparat: *Four Essays on Liberty*, Londra și New York, 1969, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Londra și New York, 1976, *Russian Thinkers*, Londra și New York, 1978, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Londra, 1978; New York, 1979, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Londra, 1979; New York, 1980, și *Personal Impressions*, Londra, 1980; New York, 1981. [O selecție din cele șase volume și din *The Crooked Timber of Humanity* a apărut sub titlul *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, Londra, 1997 – H.H., 1977.]

lismul și teoriile socialiste“ diferă de celelalte texte, întrucât a văzut lumina tiparului în perioada în care a fost scris: a fost publicat pentru prima dată în *Chamber's Encyclopaedia* (Newnes, Londra, 1950; Oxford University Press, New York, 1950) și, într-o formă revizuită, într-o ediție ulterioară (Pergamon, Oxford, New York etc., 1966); varianta de față conține revizuiți aduse în vederea unei noi ediții a enciclopediei (care nu a mai apărut), fiind inclusă în acest volum pentru că nu a mai fost publicată, iar tema se încadrează în context. „Marxismul și Internaționala în secolul al XIX-lea“ a constituit textul de bază al unei prelegeri ținute la Universitatea Stanford în 1964 în cadrul conferinței ce marca centenarul primei Organizații Internaționale a Oamenilor Muncii. „Revoluția romantică“ a fost scrisă pentru conferința organizată la Roma în martie 1960, unde a fost citită în italiană; în timpul îndelungatei munci de pregătire a acestei cărți, versiunea italiană a apărut în Isaiah Berlin, *Tra la filosofia e la storia delle idee: intervista autobiografica*, ed. Steven Lukes (Ponte alle Grazie, Florența, 1994), iar versiunile olandeză și germană ale originalului englezesc, în *Nexus* și, respectiv, *Lettre Internationale*. „Angajarea artistică“ este varianta revizuită a unei conferințe ținute pentru prima oară în Statele Unite la începutul anilor 1960. „Kant – precursor paradoxal al naționalismului“ a fost prima prelegere în memoria lui Humayun Kabir, ținută la New Delhi în 1972. Eseul „Rabindranath Tagore și conștiința naționalității“ a fost prezentat tot la New Delhi în 13 noiembrie 1961, în cadrul unei conferințe ce marca centenarul nașterii lui Tagore.

Prezum în cazul volumelor anterioare, am beneficiat de un ajutor indispensabil din partea câtorva cercetători, cărora țin să le mulțumesc din toată inima. Patrick Gardiner (cărui îi sunt îndatorat și pentru excelenta introducere) și Roger Hausheer au citit toate escurile selectate (și nu numai pe acestea), ajutându-mă să fac o alegere și să rezolv unele probleme specifice, legate de editarea textelor. Prof. G.A. Cohen a citit și comentat studiile despre socialism și marxism, ajutându-mă să îl conving pe Berlin – care este iremediabil sceptic cu privire la opera sa – că acestea merită a fi incluse; prof. Terrell Carver, printre alte acte de generozitate inte-

lectuală, m-a ajutat să adaug note de subsol la eseul despre marxism. Dr. Gunnar Beck mi-a oferit sfaturi utile cu privire la Fichte, prof. Frank Seeley s-a ocupat de Turgheniev, Andrew Robinson, de Tagore, dr. Ralph Walker, de Kant, Helen McCurdy, de numeroasele probleme ale culturii ruse. Dr. Derek Offord mi-a pus la dispoziție cunoștințele sale cu privire la Belinski și alți autori ruși; îi sunt mult îndatorat pentru generozitatea, cu adevărat eroică, pentru răbdarea și eficiența sa. Am mai profitat, și nu pentru prima dată, de cunoștințele vaste ale dr-ului Leofranc Hollford-Stevens. Isaiah Berlin însuși a citit cu multă răbdare textul pe care intenționam să îl public, aprobând fiecare studiu și făcând pe parcurs unele revizui. Nimic nu ar fi fost posibil în absența secretarei sale, Pat Utechin; același lucru se poate spune și despre cei mai mulți dintre binefăcătorii mei din 1990 înapoi, care mi-au sponsorizat bursa de la Wolfson College, și despre lordul Bullock, la îndemnul căruia acest post a fost anume creat pentru mine. În cele din urmă, doresc să aduc mulțumiri editorilor mei de la Chatto și Windus, Will Sulkin și Jenny Uglow, pentru ajutorul și sprijinul acordate; de asemenea, Elisabethei Sifton de Farrar, Strauss și Giroux, pentru lectura atentă și corectarea dactilogramei.

HENRY HARDY

Aprilie 1996

Wolfson College, Oxford

INTRODUCERE

Patrick Gardiner

Scrierile lui Isaiah Berlin au cuprins atât de multe sfere de gândire și de investigație, s-au ramificat în direcții atât de diferite și de neașteptate, încât se poate pune întrebarea: de fapt, ce concepții i-au orientat sau ținut laolaltă variatele excursuri în domenii intelectuale aparent atât de disparate? Întrebarea nu este ce pare a fi: în ochii unora dintre admiratorii săi, este nepotrivită și lipsită de sens. Ei pot susține că valoarea cu totul aparte a lui Berlin constă în mare măsură tocmai în absența ambițiilor de a prezenta un demers unitar și a pretenției de sistematizare. Vastitatea ariei tematice și diversitatea șocantă a scrierilor sale, ce a permis, între altele, disponibilitatea constantă de a lua în considerare atât concepții categoric opuse, cât și perspectivele de ansamblu subiacente acestora, a jucat un rol-cheie în largirea orizontului cititorilor și în diminuarea prejudecăților blocante și a dogmelor. Berlin însuși a declarat că o persoană „aptă să suprimă tot ce, la prima vedere, îi poate părea adevărat“ este un „doctrinar“ – și, cu siguranță, perspectiva sa este total opusă acestui mod de gândire. Chiar așa stând lucrurile, în pofida spiritului deschis și obiectivității pe care le-a dovedit întotdeauna, este posibil să identificăm în opera sa liniile directe ale preocupărilor și temelor caracteristice care îi conferă o coerență internă impresionantă, deși sunt relativ neconstrângătoare și necategorice. Aparentele tendințe eterogene ale gândirii sale se dovedesc, la o examinare mai atentă, fire ale unei țesături mai vaste, constituind părți ale unui întreg mai cuprinzător. Cu alte cuvinte, ele pot fi socotite contribuții la un complex de idei subtil întrețesute – și nu atât aparținând cadrului unui sistem teoretic rigid. În plus, complexul la care mă refer poate reflecta câteva preocu-

pări de bază a căror influență s-a făcut simțită în moduri diferite în întreaga carieră intelectuală a lui Berlin.

Una dintre aceste teme recurente este natura și semnificația istoriei, subiect central al eseului ce dă titlul culegerii de față. Berlin a negat în repetate rânduri că ar fi sau că ar fi fost vreodată istoric – și poate că așa și este într-o accepțiune restrictivă a termenului. Rămâne totuși incontestabil faptul că el a adus o contribuție unică și faimoasă la istoria ideilor, fiind deținătorul unei cunoașteri detaliate a temelor și problemelor ce au caracterizat această ramură a cercetării trecutului. Mai mult, în studiile pe care le întreprinde asupra gândirii secolelor XVIII și XIX, el s-a confruntat în mod inevitabil cu un număr mare de teorii referitoare atât la caracterul procesului istoric, cât și la cunoașterea noastră cu privire la acesta. Astfel, în perioada în care lucra la prima carte, cea despre Karl Marx, a fost nevoit să înțeleagă nu numai explicația marxistă a forțelor ce guvernează schimbarea și dezvoltarea societății, ci și să citească operele predecesorilor acestuia: Helvétius, Condorcet, Saint-Simon și Comte. Într-un fel sau altul, acești autori adoptau convingerea, larg răspândită în Franța Epocii Luminilor, că metodele științifice și categoriile asemănătoare celor care dăduseră rezultate în progresul cunoașterii lumii naturale trebuie extinse și la studiul omenirii și al istoriei acesteia. Într-un alt studiu, Berlin a descris cum, cercetând sursele acestei concepții și ale altora înrudite, a încercat să înțeleagă din interior problemele care îi frământaseră pe susținătorii lor; ideile din trecut, credea el, nu pot fi readuse la viață decât „pătrunzând în“ mințile celor care le susțineau și adoptând perspectiva caracteristică ambianței sociale sau culturale cărora aceștia îi aparțineau. Fidel acestui procedeu, Berlin era conștient că se angajează într-un demers intelectual ce părea foarte îndepărtat de opiniile autorilor pe care îi studia atunci: o înțelegere imaginativă și empatică de acest fel nu pare să aibă nici un omolog în domeniul științelor naturii. Dimpotrivă, el a găsit un ecou favorabil în scrierile a doi gânditori din secolul al XVIII-lea, aparținând unui curent intelectual complet diferit. Vico și Herder au fost în multe privințe diametral opuși tendinței dominante a epocii lor, venind în contradicție și cu acea concepție referitoare la

specificitatea domeniului investigat de istoric. Ei considerau că încercările de a asimila științelor naturii metodele istoriei sunt principial eronate. Căci, în vreme ce în științele naturii nu putem obține decât o cunoaștere pur „exterioară“ a fenomenelor studiate, relația cognitivă pe care o avem cu privire la fenomenele specifice istoriei este complet diferită. În istorie este posibil să obținem un contact direct și profund cu procesele mentale care și-au găsit expresia în acțiunile sau creațiile agenților istorici; spiritul uman comun istoricului și celor pe care încerca să îi înțeleagă făcea posibilă constatarea din interior a factorilor care i-au motivat și i-au stimulat pe subiecții cercetării istorice chiar atunci când – cum se întâmplă adesea – miza era aceea de a reconstitui, prin efort imaginativ, viața intimă a altor perioade sau culturi ale căror perspective și prejudecăți erau total diferite de cele ale epocii lui. Atât Vico, cât și Herder, fiecare în modul său specific, au sugerat că o astfel de perspectivă este fundamentală pentru orice demers serios în sfera studiilor umane. Berlin – care, precum Collingwood, a fost un admirator și succesor, în secolul XX, al acestor doi autori – a insistat asupra importanței cruciale a adoptării unei asemenea perspective în practica istoriei.

Influența unor astfel de puncte de vedere, implicând sublinierea autonomiei esențiale a gândirii și înțelegerii istorice, poate fi considerată a sta la baza acelor teze, avansate în „Simțul realității“, în care Berlin se concentrează asupra contrastului dintre istorie și alte discipline, evocând diferitele aspecte ale acestei teme complexe, aspecte care i-au captat atenția în numeroase eseuri notabile. Cu toate acestea, în cazul de față, abordarea sa este întreprinsă dintr-o direcție ce diferă în multe privințe esențiale de aceea care a stat la baza altor scrieri. Perspectiva pe care Berlin o adoptă aici are implicații mult mai generale și vizează probleme atât academice, cât și practice. Titlul textului de față indică acest fapt, reflectând în parte suspiciunea autorului la adresa tentativelor de a simplifica sau reduce la termeni artificiali și abstracți „masa factorilor obscuri“ care constituie existența umană, indiferent dacă asemenea tentative sunt motivate pur teoretic sau sunt orientate de dorința de a aplica proiecte vaste de natură politică sau socială. Berlin și-a ex-

primat dintotdeauna conștiința acută a fascinației constante exercitate de perspectiva descoperirii unei formule infailibile sau a unor prescripții universale, capabile să rezolve problemele atât de diversificate ridicate de condiția umană într-un mod care să excludă definitiv ambiguitățile sau incertitudinile. În acest sens, el a accentuat tributul pe care epoca modernă – adică, în mare, perioada de după sfârșitul secolului al XVII-lea – îl plătește credinței că procesele istorice se supun unor legi ineluctabile sau unor scheme uniforme valabile și în viitor, posedând astfel o forță predictivă și un potențial explicativ. El consideră însă că această fascinație, de care este conștient, reprezintă o ispită căreia trebuie să îi rezistăm și că dificultățile caracteristice unor proiecte inspirate de ea provin din neînțelegeri extinse dincolo de limitele interpretării și metodologiei istoriei, ajungând, în ultimă instanță, la structura profundă a vieții și experienței umane.

După cum remarcă Berlin, considerațiile teoretice despre istorie, pe care le are în vedere, nu formează o clasă unitară, concepții reprezentative putând fi găsite atât în modelele istorice bazate pe simetriei mecanice, cât și în cele care fac apel la legile „organice” sau evoluționiste ale dezvoltării. În contextul de față, preocuparea sa nu este de a distinge și discuta diferitele exemple de acest tip; atenția lui Berlin se îndreaptă mai degrabă către punerea în discuție a întregii concepții de elaborare a unei teorii sistematice sau guvernate de legi, aptă de a reuni într-o schemă unitară multiplicitatea și varietatea elementelor eterogene din care este compus procesul istoric. Ulterior, el se va referi, pe un ton apreciativ, la Tolstoi – și este demn de remarcat faptul că tot ce scrie Berlin pe această temă amintește de concepția despre istorie a scriitorului rus, prezentată în finalul romanului *Război și pace*. Tolstoi nu numai că a manifestat o doză considerabilă de scepticism cu privire la simplificările vulgare și generalizările seci ce puteau fi atribuite multor filosofi ai istoriei și societății de până la el; mai mult, el a lăsat să se întrevadă că toate proiectele care fac apel la abstracțiuni și scheme precum cele ale teoreticienilor speculativi sunt în cele din urmă sortite eșecului, fiind inadecvate înțelegerii continuumului „infinitesimalelor” – șirul nenumăratelor acțiuni și eve-

nimente neînsemnate și interdependente care compun viața și istoria umanității. În tratarea oferită de Berlin acestei probleme, regăsim o atitudine critică similară cu privire la „istoriile pseudoștiințifice și la teoriile comportamentului omenesc” formulate în trecut, alături de sublinierea, în același spirit, a modului în care materialul dens al istoriei se poate dovedi „recalcitrant” la încercările de a se conforma unor procedee preluate din domenii de gândire radical diferite.

Asemenea afinități nu sunt nicidecum surprinzătoare. Talentul literar excepțional al lui Tolstoi a făcut ca acest scriitor să se bucure în ochii lui Berlin de un credit cu totul special în privința aprecierii bogăției și diversității realității umane, așa cum este ea trăită și cunoscută efectiv. Nesfârșita varietate a lucrurilor și oamenilor, luați ca entități particulare, interacțiunile subtile dintre sentimentele implicate atât în relațiile sociale, cât și în cele personale, profunzimile amorului propriu și confuziile ce stau la baza superficialității vieții publice – acestea sunt câteva dintre nenumăratele fenomene pe care excepționala capacitate de observație și imaginația lui Tolstoi le-a captat și care l-au făcut să studieze aprofundat presupusa desfășurare ordonată și armonioasă a istoriei, concepută de interpreteții autoproclamați ai detaliilor inegale, adeseori haotice, pe care le ocultau. Se știe că subtilul studiu al lui Berlin, „Ariciul și vulpea”, se referă la aceste aspecte ale operei lui Tolstoi. În acel text, autorul era preocupat întâi de toate de evidențierea contrastului dintre intuiția artistică a lui Tolstoi și o altă latură, radical opusă, a gândirii și personalității scriitorului rus, care tânjea după un adevăr monist sau unitar ce ar transcende problemele superficiale care ne parazitează existența mundană. În acest studiu, scopul principal al lui Berlin este de a sublinia importanța înzestrării literare a romancierului pentru tema generală a eseului, stabilind conexiuni între Tolstoi și activitatea istoricilor preocupați de reconstituirea trecutului, ca și cea dintre politicieni și așa-numiții „oameni de acțiune”, interesați de rezolvarea problemelor practice. Astfel, în „Discernământul politic”, studiu care urmează „Simțului realității”, aprofundând câteva teme expuse în primul eseu, Berlin sugerează că unele calități intelectuale deținute

de scriitorii de talent pot juca un rol important atât în studiul istoriei, cât și în conduita celor care dețin puterea politică. Precum un istoric bine pregătit, politicianul de succes are nevoie de o capacitate de apreciere a situațiilor specifice în absența generalizărilor; de o sensibilitate acută la contururile labile sau la nivelurile existenței sociale și, asociat acestora, de un „simț” intuitiv care să îi permită detectarea a ceea ce este aplicabil în practică și în relațiile de interdependență stabilite în domeniul, adesea recalitrant, al faptelor și situațiilor particulare. Aceste trăsături au figurat dintotdeauna printre caracteristicile distinctive ale marilor conducători politici. Berlin observă că o astfel de „înțelepciune practică” sau geniu aplicat a fost de obicei privit de marii sistematizatori ai istoriei drept o facultate intelectuală inferioară, „preștiințifică”, inacceptabilă la nivel teoretic, care trebuie revizuită sau înlocuită cu o concepție radical diferită. Berlin mai notează însă că unele ameliorări cu greu ar putea trece drept răspunsuri serioase la exigențele teoretice statuate; experimentele utopice inspirate de acestea au avut consecințele neașteptate cu care – în mod ironic – ne-a deprins istoria.

Cele două articole cuprind o tematică vastă ce ilustrează amploarea cunoștințelor și deschiderea intelectuală cu totul deosebită a autorului. Au fost scrise inițial în anii 1950, iar diferitele aluzii la teoriile sociale speculative pot fi considerate, într-un fel, reprezentative pentru o perioadă acut conștientă de ideologiile totalitare ce au continuat să subjuge o mare parte a peisajului politic. Ar fi o greșeală să credem că asemenea referințe au o semnificație limitată sau trecătoare, privite din perspectiva generală a gândirii lui Berlin. El a sesizat încă de la început pericolele inerente unui „scientism” greșit aplicat și estompării granițelor pe care acesta îl poate genera. El s-a opus tendințelor reduționiste din epistemologie și filosofia limbajului, anticipând, într-un fel, obiecțiile pe care avea să le ridice la adresa unor doctrine sociale și politice influente. Berlin nu a negat niciodată faptul că metodele care au contribuit la succesul științelor naturii trebuie, pe bună dreptate, salutate și admirate; cu totul altceva este însă adoptarea unei extinderi necritice a acestora la domenii de cercetare diferite sau la niveluri complet sepa-

rate ale experienței. Cum am văzut, el a atribuit erori de acest fel anumitor *philosophes* din secolul al XVIII-lea și adepților acestora în domeniul practicilor umane. Acesta nu a fost singurul motiv al dezacordului lui Berlin cu viziunea unor asemenea gânditori; rezervele pe care le exprimă uneori în scrierile sale manifestă o atitudine critică cu privire la Iluminism în întregul său. Natura unor incertitudini legate de această perioadă se regăsește și în alte eseuri incluse în volumul de față.

În realitate, în pofida a ceea ce s-a crezut uneori, Berlin a fost departe de a ezita să își caracterizeze propriul punct de vedere – ce-i drept, unul complex – asupra temelor pe care le studiază. Astfel, el nu s-a sfiit să aducă elogii reprezentanților Iluminismului pentru opoziția lor curajoasă față de multe rele ale epocii lor, cum ar fi ignoranța, oprimarea, cruzimea ori superstiția, ca și pentru susținerea de către ei a unor idei precum rațiunea, libertatea și fericirea umană; după cum relatea unui interlocutor¹, aceste lucruri l-au făcut să treacă de partea lor. Totodată și în ciuda atașamentului pentru multe dintre ideile iluminiștilor, Berlin ia în considerare faptul că aceștia au fost tentați să acorde o încredere dogmatică unor supoziții – adesea tradiționale la origine – care erau departe de a fi de la sine înțelese și pe care ar fi putut să le pună sub semnul întrebării, în virtutea respectului declarat pentru principiile empirice. Printre acestea se numără faptul că natura umană este uniformă și esențialmente neschimbătoare, alături de credința înrudită în existența unor valori universale care pot fi obținute armonios de ființele umane în cursul vieții lor. Unele probleme care apar datorită acestor supoziții sunt analizate în „Revoluția romantică”: în acest studiu se argumentează faptul că apariția romantismului la finele secolului al XVIII-lea a constituit o modificare dramatică a climatului intelectual al vremii, ducând la respingerea statutului unor standarde și norme acceptate în favoarea unor doctrine subiectiviste; această răsturnare de perspectivă a avut ample consecințe în sfera eticii, esteticii și politicii. În încheierea discuției pe această

¹ Ramin Jahangbegloo, *Conversation with Isaiah Berlin*, Londra și New York, 1992, p. 70.

temă, Berlin sugerează că unul dintre efectele de lungă durată ale ciocnirii acestor perspective este faptul că, în zilele noastre, moștenim două tradiții, având tendința de a „trece de la una la alta“. În egală măsură, Berlin susține că ideile noi, revoluționare introduse de romantism au contribuit la aprofundarea și lărgirea capacității de a înțelege popoare și societăți, permițând detectarea unor lacune și limite evidente în cadrul moștenirii iluministe și, concomitent, deschizând calea unor moduri de a gândi și simți care fuseseră până atunci plasate dincolo de granițele imaginarului european.

Tratarea pe care o oferă Berlin tensiunii dintre cele două puncte de vedere diferite este compatibilă cu acea combinație dintre acuitate și intuiția empatică ce îi caracterizează viziunea asupra istoriei ideilor în general. Pe de o parte, el a dovedit o abilitate excepțională de a înțelege lucrurile din interior, apreciind cadre culturale și intelectuale adeseori opuse celor pe care le împărtășește. Pe de altă parte, nu a ezitat să recunoască și să evidențieze implicațiile sinistre ale unor poziții pe care le-a zugrăvit cu multă aplicație: aici intră formele de iraționalism și de naționalism agresiv, latente în unele doctrine ce caracterizează așa-numitul Contrailuminism. În această privință, frazele care încheie eseul despre Rabindranath Tagore exprimă distincția pe care Berlin o trasează între formele benefice și cele distructive și șovine pe care le poate lua naționalismul. Aici, ca și în alte pasaje, Berlin admiră felul în care Tagore încerca să rostească adevărul fără simplificări excesive, riscând astfel să nu mai fie ascultat, întrucât, după cum remarcă filosoful american C.I. Lewis: „Nu există nici un motiv *a priori* care să ne facă să credem că adevărul, o dată descoperit, se va dovedi interesant.“ Berlin citează aprobativ această remarcă. Se poate spune însă că, în scrierile sale, adevărul se dovedește întotdeauna interesant.

PATRICK GARDINER

SIMȚUL REALITĂȚII

I

Se întâmplă uneori ca oamenii să fie cuprinși de un sentiment de dispreț față de epoca în care trăiesc și, în schimb, să îndrăgească și să admire fără rezerve o perioadă din trecut cu un devotament atât de mare, încât este clar că, dacă ar fi să aleagă, ar prefera să trăiască în acea epocă și nu în cea contemporană lor. Iar dacă, făcând pasul următor, vor încerca să introducă în viețile lor anumite obiceiuri și practici caracteristice aceluia trecut idealizat, criticând prezentul, pe care îl consideră a nu fi la înălțimea aceluia trecut sau chiar degenerat în raport cu acesta, ne vom simți îndreptățiți să îi acuzăm de „escapism“ nostalgic, desuetudine romantică ori de lipsă de realism; le vom disprețui eforturile, privindu-le ca încercări de a „da ceasul înapoi“, de a „nesocoti forțele istoriei“ sau de a „fugi din fața realității“, calificându-le, în cel mai bun caz, drept înduioșătoare, patetice și puerile, iar în cel mai rău caz, drept „retrograde“, „blocante“ ori nesăbuit de „fanatice“ și, deși sortite în cele din urmă eșecului, capabile totuși să ridice piedici inutile în calea progresului imediat și viitor.

Acuzații de acest gen sunt emise și, aparent, înțelese cu ușurință. Ele sunt însoțite de sintagme precum „logica faptelor“ ori „mersul istoriei“, care, la fel ca legile naturii (cărora le sunt parțial asimilate), sunt considerate, într-un anumit sens, „inexorabile“, apte să-și urmeze cursul indiferent de dorințele sau de speranțele oamenilor, precum un proces inevitabil la care indivizii trebuie să se adapteze, căci dacă îl vor sfida, vor pieri; un proces care, precum Pârcele invocate de Seneca, „ducunt volentem, [...] nolentem trahunt“¹. Și totuși,

¹ În trad.: „îi îndrumă pe cei care vor, [...] îi târăsc pe cei care se opun“ – vezi *Scrisori*, 107:11, *ap. Cleantes (n. trad.)*.

acest fel de a vedea lucrurile pare să presupună un mecanism al universului care nu este neapărat acceptat de cei care gândesc în modul descris mai sus, mecanism pe care un student interesat mai degrabă de istorie decât de metafizică încearcă să-l combată cu contraexemplu preluat din experiența sa și a altora. Cu toate acestea, până și cei tentați să se opună acestui mod de gândire descoperă că nu pot abandona pe de-a întregul conceptele în cauză, deoarece ele par să corespundă unei componente a viziunii lor despre felul în care se petrec lucrurile, deși, pesemne, nici ei nu cred în mașinăria deterministă, considerată de obicei a sta la originea lucrurilor.

Voi încerca să clarific această idee. Fără îndoială, oricine crede în existența unor factori care scapă în cea mai mare parte, dacă nu în întregime, controlului conștient exercitat de oameni. Iar când caracterizăm o schemă sau alta ca nepractică ori utopică, cel mai adesea vrem să spunem că ea nu poate fi aplicată realității, având în vedere acest tip de fapte sau procese incontrollabile. Ele pot fi de mai multe feluri: părți din natură cu care nu ne putem măsura -- de exemplu, sistemul solar sau domeniul studiat de astronomie; nu putem nici modifica starea entităților de acest tip și nici legile cărora ele li se supun. Cu privire la restul lumii fizice, studiată de diferitele științe ale naturii, deși considerăm că nu putem interveni în legile care le guvernează, ne credem totuși în stare să schimbăm într-o anumită măsură starea lucrurilor sau a persoanelor care se supun acestor legi. Unii cred că până și asemenea intervenții sunt supuse legilor: că noi înșine suntem determinați în întregime de trecutul nostru; că felul în care ne comportăm este, în principiu, integral calculabil și că, prin urmare, „libertatea” noastră de a interveni în asemenea procese este iluzorie. Alții neagă parțial sau total această concepție; dar această dispută nu ne preocupă acum, întrucât ambele tabere sunt dispuse să accepte că mari părți ale universului nostru, în special componenta sa neînsuflețită, sunt cum sunt și suferă cum suferă independent de dorințele noastre.

Examinând lumea ființelor însuflețite, observăm că unele părți ale sale sunt guvernate de „necesitate”. Există inițial efectele interacțiunii ființelor umane cu natura: propriile lor corpuri cu ceea ce le este exterior. Se presupune că există anumite nevoi umane de

bază, cum ar fi procurarea hranei și găsirea unui adăpost – mijloacele minime pentru supraviețuire; poate că ar mai trebui menționată și nevoia pentru anumite forme de plăcere sau de exprimare și comunicare; că acestea sunt afectate de fenomene relativ fixe precum clima, condițiile geografice și produsele unui mediu natural, care iau forma instituțiilor economice, sociale, religioase etc., fiecare fiind efectul combinat al unor factori fizici, biologici, psihologici, geografici etc., în care pot fi descoperite anumite tipare uniforme când ținem cont de modelele observabile în viața indivizilor și a societăților. Aceste modele pot fi ciclice, de tipul celor discutate de Platon și Polybios, sau nonrecurente, precum cele din cărțile sfinte ale evreilor, creștinilor și, poate, ale pitagoreicilor ori orficilor; modele și lanțuri ale ființei care pot fi găsite în diferite religii și filosofii orientale, iar în vremurile moderne, în cosmologiile unor autori cum sunt Vico, Hegel, Comte, Buckle, Marx și Pareto, ca și la numeroși psihologi și antropologi sociali și filosofi ai istoriei. Aceștia au tendința de a trata instituțiile omenești negând că ele ar fi rezultatul exclusiv al scopurilor sau dorințelor umane conștiente, considerând că, dimpotrivă, tocmai ele sunt cele care permit astfel de scopuri conștiente, fie din partea celor care întemeiază, fie a celor care folosesc și participă la aceste instituții. Ei subliniază cauzele inconștiente sau semiconștiente legate atât de indivizi și grupuri, cât și, mai mult, de produsele secundare ale diferitelor ființe umane, fiecare acționând în manieră specifică, parțial din motive coerente și articulate, parțial din cauze sau rațiuni prea puțin cunoscute agentului respectiv sau celorlalți oameni, determinând astfel apariția unor stări de fapt pe care nimeni nu le-ar fi putut dori ca atare, însă care, la rândul lor, condiționează viețile, caracterele și acțiunile oamenilor.

Să adoptăm acest punct de vedere și să ne gândim cât de multe lucruri sunt independente de politicile umane conștiente – întregul domeniu al naturii neînsuflețite, studiat de științele care nu se interesează de aspectele umane; de asemenea, științe precum psihologia și sociologia, care presupun un anumit tip de reacții umane primare și tipare de comportament, atât sociale, cât și individuale, a căror modificare radicală prin deciziile indivizilor este considerată

implauzibilă; dacă toate acestea sunt luate în considerare, imaginea este aceea a unui univers al cărui comportament devine, în linii mari, calculabil pe scară largă. Firește, tindem să cădem sub influența acestei imagini și credem că istoria traversează stadii inevitabile într-o direcție ireversibilă, că ea poate fi, cel puțin la modul ideal, descrisă ca succesiune de exemplificări pentru toate legile care descriu și rezumă invarianțele naturale în termeni ce fac referire la comportamentul lucrurilor și persoanelor. Viața din secolul al XIV-lea a avut o desfășurare tipică pentru că a fost un „stadiu“ la care s-a ajuns grație interacțiunii dintre factorii umani și cei nonumani – instituțiile sale au fost cele pe care nevoile umane, parțial conștiente, parțial inconștiente, le-au făcut să apară sau să supraviețuiască; și deoarece viața personală și instituțională din secolul al XIV-lea a fost așa cum a fost, secolul al XV-lea sau al XVI-lea nu a putut fi decât așa cum au fost, neputând să semene cu, să zicem, secolul al III-lea sau al IX-lea, întrucât secolul al XIV-lea ar fi făcut, chipurile, „imposibilă“ o asemenea eventualitate. Poate că nu cunoaștem nici legile cărora li se supune evoluția socială, nici factorii cauzali preciși care conectează viața omului cu aceea a „furnicarului social“ căruia ea îi aparține, dar putem fi siguri că există asemenea legi și asemenea factori. Ne dăm seama că așa stau lucrurile, de îndată ce supunem interogației credința noastră în capacitatea istoriei de a explica ceva, cu alte cuvinte, când ne întrebăm dacă înțelegerea secolului al XV-lea poate fi facilitată de ceea ce s-a întâmplat în secolul al XIV-lea, în sensul că, dacă am înțelege conexiunile istorice, atunci am înțelege ce anume a făcut ca secolul al XV-lea să fie așa cum a fost și nu altfel. A înțelege toate aceste lucruri înseamnă a sesiza de ce anume ni se pare absurdă sugestia că tot ce s-a petrecut în secolul al XV-lea ar fi putut fi o reproducere exactă a ceea ce s-a întâmplat în secolul al XIII-lea – ca și cum secolul al XIV-lea nu ar fi existat niciodată. Și de aici pare să decurgă acel mănunchi de concepte de la care am pornit: există un model, și el are o orientare; el nu este în mod necesar „progresiv“, adică nu trebuie să credem că ne apropiem gradual de un anumit scop „dezirabil“ în măsura în care îl numim dezirabil; însă ne îndreptăm într-o direcție precisă și ireversibilă,

iar nostalgia după un trecut al acestei desfășurări este *eo ipso* utopică; este la fel ca încercarea de a pretinde inversarea nexului cauzelor și efectelor. Putem admira trecutul, dar a încerca să îl reproducem înseamnă a ignora acest nex. Stejarul nu poate reveni la stadiul de ghindă; un om bătrân nu poate să anuleze tot ce a trăit și să redevină tânăr, să-și recapete trupul, inima și mintea din tine-rețe. Fascinația romantică pe care trecutul o exercită asupra noastră induce virtualmente dorința de a anula logica „inexorabilă“ a evenimentelor. Dacă ar fi posibil să reproducem condițiile din trecut, cauzalitatea istorică ar fi încălcată; or, așa ceva ar fi, din punct de vedere psihologic, imposibil, irațional și absurd, deoarece nu putem gândi altfel decât în termenii cauzalității înseși.

Ni se poate spune că expresii precum „anacronism“ sunt în sine suficiente pentru a dezvălui aceste adevăruri: că a descrie pe cineva sau ceva ca anacronic înseamnă a spune că acea persoană sau acel lucru iese din tiparul general al epocii. Nu este nevoie de prea multe argumente pentru a ne convinge că un istoric ar comite o gravă eroare dacă ar crede că Richelieu ar fi putut face tot ce a făcut trăind în anii 1950 – sau că Shakespeare și-ar fi putut scrie piesele dacă ar fi locuit în Roma Antică sau în Mongolia Exterioară. Se mai spune că acest simț al apartenenței unui anumit eveniment la o anumită epocă, al diferențierii între ce se poate și ce nu se poate întâmpla, presupune noțiunea de proces ireversibil, în cadrul căruia totul aparține stadiului în care survine – și ar părea „deplasat“ sau „în afara timpului“ dacă, din greșeală, ar fi inserat într-un context inadecvat.

Toate bune până aici. Nu suntem obligați să susținem decât că există unele criterii ale realității, că dispunem de unele metode de a distinge realitatea de iluzie, piscurile reale ale munților de formațiunile noroase, palmierii sau izvoarele reale de mirajele deșertului, caracteristicile reale ale unei epoci sau culturi de reconstrucțiile fanteziste, alternativele reale, realizabile la un moment dat, de alternativele realizabile, poate, altundeva sau altcândva, dar nu în societatea sau perioada respectivă. Diferiți teoreticieni ai istoriei au încercat să își delimiteze domeniile în acești termeni. Dacă i-am întreba pe unii hegelieni de ce Shakespeare nu ar fi putut scrie

Hamlet în Roma Antică, ei ar răspunde că spiritul greco-roman nu ar fi compatibil cu gândurile, sentimentele și cuvintele lui Shakespeare. Marxiștii s-ar referi, pesemne, la „relațiile“ și la „forțele de producție“ care, în Roma Antică, ar fi generat „inevitabil“ o suprastructură culturală în care Virgiliu, și nu Shakespeare, ar fi putut funcționa. Montesquieu ar fi vorbit despre geografie, climate, despre „spiritul dominant“ al sistemelor sociale diferite; Chateaubriand s-ar fi referit la diferența operată de creștinism, Gobineau ar fi invocat rasa; Herder, spiritul poporului, Taine, rasa, mediul și momentul; Spengler, „morfologia“ autonomă a culturilor și civilizațiilor reciproc exclusive ș.a.m.d. A fi utopic, a te face vinovat de anacronism, a fi nerealist, „escapist“, a nu pricepe istoria, viața sau lumea înseamnă a rata înțelegerea unui anumit set de legi sau de formule pe care fiecare școală le oferă în calitate de explicații pentru faptul că ceea ce se întâmplă trebuie să se întâmple într-o ordine precisă. Toate școlile sunt încredințate că există o ordine și o cheie a înțelegerii sale, un plan, o geometrie sau o geografie de evenimente. Cei care o înțeleg sunt înțelepți, ceilalți rămân cufundați în beznă.

Și totuși există ceva neobișnuit atât în teorie, cât și în practică. În teorie, pentru că până acum nici o încercare de a oferi o asemenea „cheie“ a istoriei nu a funcționat. Fără îndoială, accentuarea unor factori anterior neglijăți a fost de mare importanță pentru înțelegerea condițiilor din trecut: înainte de Montesquieu și de Vico, importanța obiceiurilor și instituțiilor, a limbajului, gramaticii, mitologiei, a sistemelor juridice; a influenței mediului și a altor factori cauzali care acționează continuu, dar prea puțin spectaculos, asupra faptului că oamenii se comportă în modul care le era caracteristic – și ca instrument pentru dezvăluirea felului în care lumea apărea unor oameni relativ depărtați în timp și spațiu, a ceea ce simțeau și spuneau, de ce și cum, cât timp și cu ce efect. Toate acestea au fost, în mare parte, ignorate. Marx ne-a învățat să acordăm mai multă atenție influenței exercitate de condiția economică și socială a indivizilor; Herder și Hegel au pus în lumină importanța relațiilor reciproce dintre diferite fenomene culturale și viața instituțiilor; Durkheim a evidențiat modelele involuntare de acțiune socială; Freud a atras atenția asupra iraționalului și a factorilor inconști-

enți în experiența individuală; Sorel și Jung, asupra importanței miturilor iraționale și a atitudinilor emoționale colective în comportamentul societăților. Am învățat foarte mult; perspectiva noastră s-a modificat; abordăm oamenii și societățile din puncte de vedere noi, în lumini diferite. Descoperirile care au condus la aceasta sunt reale, iar felul în care se scrie istoria a fost modificat de ele.

Dar „cheia“ ne scapă. În istorie nu putem, ca în astronomie sau chiar în geologie, să reconstruim cu încredere și, pornind de la unele condiții inițiale, să evaluăm trecutul sau viitorul unei culturi, al unei societăți sau al unei clase, al unui individ sau al unui grup, decât în momente atât de rare și de nefirești, cu asemenea lacune și cu ajutorul atât de multor ep cicluri și ipoteze *ad-hoc*, încât observația directă să fie mai profitabilă și să ofere mai multă informație decât încercarea de a face inferențe științifice. Dacă ne-am întreba cât putem spune despre o perioadă dată într-o cultură sau despre un model dat de acțiune umană – un război, o revoluție, o renaștere în artă sau în știință –, bazându-ne exclusiv pe cunoașterea perioadelor imediat anterioare sau ulterioare, va trebui, cu siguranță, să răspundem: mai nimic. Nici un istoric, oricât de impregnat de sociologia sau psihologia unei teorii metafizice, nu va încerca să scrie istoria într-o manieră atât de *a priori*. Când Hegel a încercat așa ceva, cu tot curajul prejudecăților sale antiempirice, chiar adepții săi au considerat rezultatul, într-un fel sau altul, eronat. La fel, se poate dovedi cu ușurință că Spengler nu emitea decât aberații când insista că străzile cetăților grecești erau drepte și se intersectau în unghiuri drepte datorită spiritului geometric al grecilor. Desigur, teoreticienii istoriei au crezut că pun la dispoziția istoricilor aripi care să-i facă în stare să străbată cu rapiditate teritorii vaste în contrast cu ritmul lent al pașilor făcuți de colecționarii de fapte empirice; însă cu toate că am beneficiat de aceste aripi vreme de mai bine de un secol, nimeni nu a zburat deocamdată cu ele, iar cei care au încercat să o facă au sfârșit penibil, cum remarcă Henri Poincaré. Toate încercările de a pune mașini și metode de producție în serie în locul muncii manuale a arheologilor și cercetătorilor istoriei s-au năruit: continuăm să depindem de cei care își petrec viețile asamblând cu efort cunoștințele din fragmente de dovezi factuale, ținând seama de

aceste dovezi indiferent unde i-ar conduce ele, oricât de sinuos și de nefamiliar le-ar fi modelul sau chiar în absența unui model. În acest timp, aripile și mașinăria [deterministă] colectează praf pe rafturile muzeelor, dovedindu-se exemple de ambiție deșartă și fantezie zadarnică, nicidecum de izbândă intelectuală.

Marii creatori de sisteme au exprimat și au influențat prin opera lor atitudinile oamenilor față de lume, lumina în care sunt văzute evenimentele. Sistemele și atitudinile metafizice, religioase și științifice au modificat unele accente, sensul a ceea ce este important, semnificativ ori admirabil – sau a ceea ce este îndepărtat, barbar ori trivial. Ele au afectat profund conceptele și categoriile umane, felul în care oamenii văd, simt sau înțeleg lumea, lentilele prin care ei privesc – dar nu au săvârșit o operă științifică, cum pretindeau, nu au descoperit fapte noi și nu au sporit volumul informațiilor cunoscute, nu au dezvăluit fapte nebănuite. Credința noastră este că evenimentele, persoanele și lucrurile sunt inevitabil și inexorabil fixate acolo unde se află, că, reciproc, simțul cu care detectăm utopia și anacronismul este la fel de puternic; dar că încrederea pe care o avem în legile specifice ale istoriei, a căror știință am putea-o, chipurile, formula, nu se bucură de prea multă simpatie nici în rândurile celor, puțini la număr, care studiază asemenea subiecte, în măsura în care comportamentul lor de istorici sau de oameni de acțiune dovedește ceva. Este, așadar, puțin probabil ca prima dintre credințele menționate mai sus să provină din a doua; ca neîncrederea noastră în posibilitatea unei „reveniri în trecut” să se datoreze fricii de a contrazice o anumită lege sau legi ale istoriei. Cu toate că atitudinea noastră cu privire la existența unor astfel de legi este, în cel mai bun caz, una de îndoială, credința în absurditatea eforturilor romantice de a redobândi gloria trecutului este mult mai puternică. Prin urmare, aceasta din urmă nu poate să depindă de prima. Și atunci, care este conținutul concepției noastre despre „mersul inevitabil al istoriei” – și oare de ce pare absurd a încerca să rezisti în fața irezistibilului?

Cei mai mulți gânditori din secolul al XVIII-lea, apoi, în descendența lor, membrii clasei cultivate din secolul al XIX-lea și, parțial, al XX-lea au fost impresionați (și, într-o oarecare măsură,

copleșiți) de anumite considerații corecte referitoare la limitele libertății de acțiune – barierele impuse de tiparele naturale imuabile sau prea greu de modificat asupra funcționării corpului și minții omului. Ei au luat în considerare posibilitatea unei autentice științe empirice a istoriei, care, chiar dacă nu a devenit niciodată atât de exactă încât să putem formula predicții sau retrodicții în situații specifice, putea totuși ca, pe baza comparării unui număr mare de date statistice, să traseze direcția generală a dezvoltării tehnologice și sociale, permițând eliminarea anumitor planuri revoluționare și reformiste o dată ce acestea s-au dovedit anacronice și, ca atare, utopice prin aceea că nu se conformau direcției „obiective” a dezvoltării sociale. Dacă cineva din secolul al XIX-lea s-ar fi gândit serios la revenirea la formele de viață preraphaelite, nimeni nu ar fi simțit nevoia de a discuta dacă așa ceva este de dorit sau nu; ar fi fost cu siguranță suficient să i se spună că Renașterea, Reforma și Revoluția Industrială avuseseră loc și că fabricile nu mai puteau fi dezafectate, că marea industrie nu mai putea reveni la vechile meșteșuguri – ca și cum descoperirile, invențiile și schimbările în formele de viață produse ca urmare a acestor transformări nu ar fi existat niciodată; că, în sfârșit, se făcuseră progrese în cunoaștere și civilizație, în mijloacele de producție și de distribuție a bunurilor, astfel încât, orice s-ar fi putut întâmpla ulterior, modificarea traiectoriei unui proces la fel de incontrollabil ca marile tipare ale naturii ar fi fost peste putință. Existau, poate, divergențe de opinii cu privire la natura adevăratelor legi ale acestui proces, dar nimeni nu le nega existența, iar încercarea de a le modifica sau de a ne comporta ca și cum ele nu ar fi fost hotărâtoare ar fi fost o halucinație absurdă, o dorință puerilă de a înlocui legile științei cu acelea ale unei povești fantastice în care totul este cu putință.

Este adevărat, acei mari oameni, primii cărora li se datorează victoria acestei noi atitudini științifice – filosofi anticlericali și savanții de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea –, au simplificat exagerat lucrurile. Desigur, ei și-au închipuit că oamenii trebuie tratați ca obiecte materiale în spațiu, că viețile și gândurile lor sunt, în principiu, deductibile din legile mecanice care le guvernează trupurile. Această concepție a fost

socotită prea imatură în secolul al XIX-lea și a fost condamnată ca „mecanicistă“ de metafizicienii germani, ca „materialism vulgar“ de marxiști, ca nonevoluționistă și insuficient de „organică“ de pozitivști și darwiniști. Legile mecanice pot să dea seamă de elementele ce rămân în mare parte nealterate în cursul istoriei umane cunoscute – relațiile permanente chimice, fizice, biologice și fiziologice de tip cauză–efect sau interrelațiile funcționale (ori statistice), sau orice ar putea constitui categoria centrală a acestor științe. Dar istoria nu constă în simple repetiții de scurtă durată; a avut loc o dezvoltare; s-a căutat un principiu apt să explice o schimbare continuă și nu doar o diferență „statică“. Gânditorii secolului al XVIII-lea fuseseră influențați mult prea profund de modelul mecanic al lui Newton, care explica domeniul naturii, dar nu și pe acela al istoriei. Era nevoie de ceva în plus pentru a descoperi legile istoriei. Însă așa cum legile biologiei sunt diferite de cele ale chimiei, nu numai în sensul că se aplică unui domeniu diferit, dar și pentru că ele, în principiu, sunt alt tip de legi, tot așa se considera că istoria – în care Hegel vedea evoluția spiritului, Saint-Simon sau Marx, dezvoltarea relațiilor sociale, iar Spengler ori Toynbee (ultimele voci ale secolului al XIX-lea), dezvoltarea culturilor, ca forme de viață mai mult sau mai puțin izolate – se supune unor legi specifice; legi care țin cont de comportamentul specific al națiunilor, claselor, grupurilor sociale sau al indivizilor care le aparțin, fără a le reduce (sau a crede că pot fi reduce) la comportamentul particulelor de materie în spațiu – concepție care, pe bună dreptate sau nu, era considerată în secolul al XVIII-lea idealul (mecanicist) al oricărei explicații.

A înțelege cum să trăim și cum să acționăm, fie în viața privată, fie în cea publică, înseamnă a asimila aceste legi și a le folosi pentru scopurile noastre. Hegelienii credeau că acest rezultat fusese obținut printr-un fel de intuiție rațională; marxiștii, comiștii și darwiniștii îl atribuiau unei investigații științifice; Schelling și urmașii săi romantici îl explicau printr-o inspirație „vitalistă“ și „mitopoeică“¹, prin iluminarea geniului artistic, ș.a.m.d. Toate

¹ mitopoeic – creator de mituri (*n. red.*).

aceste școli credeau că societatea omenească evoluează într-o direcție care poate fi identificată, fiind guvernată de legi; că granița care delimita știința de utopie și eficacitatea de ineficacitate în fiecare domeniu al vieții putea fi descoperită prin rațiune și observație, putând fi planificată mai mult sau puțin exact; pe scurt, că exista un ceas ale cărui mișcări urmau reguli susceptibile de a fi descoperite, ceas care nu putea fi dat înapoi.

Aceste credințe au fost zguduite din temelii de experiența secolului XX. Concepțiile, ideile și formele de viață, considerate odinioară inalienabile și „organic“ necesare stadiului particular al evoluției istorice atinse de umanitate și inseparabile de ea, au fost zdruncinate sau discreditate de noii și violenții conducători politici: Lenin, Stalin, Hitler. Este adevărat, aceștia au acționat în felul în care au făcut-o, în numele propriilor teorii istorice sau pseudoistorice: comuniștii, în numele materialismului dialectic, iar Hitler, în numele hegemoniei rasiale; dar nu a existat nici o îndoială că ei au înfăptuit ceea ce fusese până atunci privit ca virtualmente imposibil, contrar legilor evoluției civilizației: o breșă în legile inexorabile ale istoriei omenirii. A devenit clar că oameni suficient de energici și de cruzi pot dobândi un grad suficient de putere materială pentru a-și transforma lumile într-o manieră mult mai radicală decât se crezuse anterior că ar fi cu putință. S-a mai dovedit că, dacă am respinge aceste concepte morale, juridice și politice socotite imuabile, fiind în egală măsură elemente ale propriei lor faze istorice și adaptări materiale la ea; și dacă, mai mult, nu ne-am sfii să ucidem milioane de ființe umane, intrând în conflict cu ceea ce majoritatea oamenilor din perioada respectivă consideră a fi corect sau moral, atunci se vor putea face schimbări mai mari decât cele permise de „legi“. S-a dovedit că ființele omenești și instituțiile acestora sunt mult mai maleabile, mult mai puțin rezistente, că legile au devenit mult mai elastice decât ne învățaseră să credem teoreticienii de până atunci. S-a vorbit de o recădere în barbarie sau de o revenire deliberată la aceasta, revenire care, conform teoriilor revoluționare anterioare, ar fi fost nu regretabilă, ci pur și simplu imposibilă.

Acesta era un adevăr a cărui acceptare s-a lovit de cele mai felurite obstacole. Astfel, atunci când în Rusia un regim a exterminat,

pe față și fără ezitare, multe cuceriri ale civilizației occidentale, atât în artă, cât și, într-o oarecare măsură, în știință și, cu siguranță, în politică și morală – sub pretextul că acestea ar aparține ideologiei unei minorități pe care istoria o condamnase la pieire –, acest holocaust a trebuit reprezentat nu drept ce era în realitate, și anume o întoarcere în timp, ci ca o continuare a unui salt revoluționar al respectivei civilizații în direcția în care ea evoluase până atunci. În realitate (spre deosebire de Revoluția Franceză), ceea ce s-a întâmplat în Rusia a reprezentat o schimbare de direcție aproape totală. Dar toate acestea nu puteau fi recunoscute, pentru că doctrinele în numele cărora a fost întreprinsă Revoluția – și pe care, în mod aproape ironic, Revoluția a reușit să le compromită – erau mult prea puternic înrădăcinate și deveniseră sloganuri față de care reacția generală era de supunere necondiționată și formală. Hitler, care a înțeles mai bine ce făcea, și-a declarat deschis intenția de a reveni la o perioadă din trecut, încercând să anuleze consecințele Iluminismului și ale lui 1789; deși proiectul său a fost privit ca un vis nebunesc, ca o fantezie neomedievală sadică, imposibil de aplicat în secolul XX, luată în derâdere de liberali, conservatori și marxiști deopotrivă, cine ar cuteza astăzi să spună că el a eșuat complet? Nu s-a menținut la putere decât doisprezece ani, dar în acest răstimp a transformat aspectul și structura vieții supușilor săi mult peste așteptările celor mai sumbri istorici și gânditori politici din Europa (de Vest și de Est); dacă în cele din urmă a eșuat, a pierdut la o diferență atât de mică, încât nu este nevoie de o imaginație ieșită din comun pentru a presupune că ar fi putut câștiga, consecințele victoriei sale reducând până la urmă la nonsens doctrinele conform cărora ascensiunea și victoriile sale erau logic imposibile.

În 1944, Henry Morgenthau, ministrul de Finanțe al SUA, a supus Conferinței de la Québec un plan conform căruia industria germană urma să fie dezafectată, iar teritoriul întregii Germanii să redevină o pășune. Era un plan pe care abia dacă l-am mai putea lua în serios, deși se spune că Roosevelt a înclinat un scurt timp în favoarea lui (nu dețin informația din surse autorizate). Cu toate acestea, cei care au fost îngroziți de acest plan și i s-au opus au admis că ar fi putut fi aplicat. Și totuși, însăși ideea că un asemenea pro-

iect ar fi putut fi pus în aplicare ar fi șocat majoritatea istoricilor, filosofilor, oamenilor de stat, pe cei mai mulți oameni inteligenți de la sfârșitul secolului al XIX-lea, care l-ar fi socotit o utopie extravagantă. În acest sens, Lenin, Hitler și Stalin, dar și adepții lor de mai mică anvergură din alte părți ale lumii, au demonstrat, nu atât prin precepte, cât prin acțiunile lor, că ființele omenești sunt mult mai adaptabile decât se crezuse până atunci și că, acolo unde există suficientă voință, fanatism, îndârjire (și, desigur, o conjunctură de circumstanțe favorabile), aproape orice poate suferi modificări – sau, în orice caz, mult mai mult decât se crezuse a fi cu putință până atunci.

Creatorii de sistem din secolul al XIX-lea ne-au îndemnat să ne sprijinim pe o schelă care s-a dovedit prea fragilă pentru greutatea așezată pe ea. Tehnicile civilizației moderne, departe de a ne proteja împotriva alunecării în trecut sau salturilor violente în direcții imprevizibile, s-au dovedit armele cele mai eficace o dată ajunse în mâinile celor dornici să schimbe ființele umane mizând pe pulsioni iraționale și sfidând cadrul vieții civilizate în favoarea unui model arbitrar propus de ei. Problema se limita la a ști până unde aveau să meargă revoluționarii – o problemă mai degrabă morală decât psihologică, întrucât rezistența impusă de obiceiuri, tradiție și de progresul tehnic „inexorabil” se năruie ușor în fața unor atacuri bine ținute și hotărâte. S-au făcut eforturi pentru a dovedi că atacurile urmau un model cunoscut și că, indiferent dacă veneau de la stânga sau de la dreapta, succesele totalitarismului au fost inevitabile, așa cum se spunea odinioară despre tendința spre libertatea individuală. Dar acestor analize le-a lipsit vechea convingere arogantă a profeților și vizionarilor secolului al XIX-lea, care credeau că rezolvaseră, o dată pentru totdeauna, enigma istoriei. S-a văzut cât se poate de clar că acestea erau doar eforturi disperate, făcute fără multă tragere de inimă, de a privi în interiorul unei sfere de cristal, acoperită din nou de ceața nesiguranței după mirajul lucid a două secole în care lumina științei părea să fi străpuns noaptea ignoranței istorice. Dar și acum nu asistăm decât la o nouă mișcare de umbre, imprecisă și lipsită de substanță, care nu ar putea fi descrisă decât în termeni aproximativi, ca o scamatorie în-

spirată care trage concluzii pe termen scurt din fenomene locale, apte de a fi zdruncinate de prea mulți factori necunoscuți, aparent incognoscibili.

Cealaltă față a medaliei a fost, firește, o încredere crescândă în eficacitatea inițiativei individuale – în teza că fiecare situație este mai fluidă decât se bănuise în vremuri mai liniștite –, ceea ce i-a bucurat pe cei care considerau viziunea științifică și deterministă a teleologiei hegeliene prea simplistă, limitativă și puțin deschisă spre nou; prea îngustă pentru afirmarea energiilor revoluționare, pentru testarea senzațiilor noi și violente; și i-a îngrozit pe cei care căutau ordine, liniște, valori sigure, securitate fizică și morală, o lume în care marja de eroare să fie calculabilă, în care limitele schimbării să poată fi descoperite, iar cataclismele să nu se producă decât din cauze naturale (acestea fiind, la rândul lor, predictibile grație progresului cunoașterii științifice). Firește, lumea socială pare acum mult mai incomodă, mai plină de pericole necunoscute decât odinioară; de aici urmează că există mai multe drumuri deschise pentru afirmarea talentelor, cu condiția ca acestea să aibă destul curaj, putere și lipsă de scrupule.

În aceste condiții, ne întrebăm de ce nu putem să reproducem condițiile din secolul al XIV-lea, oricât de mult am dori-o. Ce-i drept, nu este ușor să răsturnăm toate structurile secolului XX și să le înlocuim cu ceva foarte diferit; dar dacă nu este ușor, este oare literalmente imposibil? Dacă Hitler și Stalin și-au putut modifica societățile și influența lumea într-un asemenea grad într-o perioadă atât de scurtă de timp; dacă Germania ar fi putut fi readusă la un stadiu „pastoral”; dacă toate vocile care avertizează asupra ușurinței cu care civilizația umană poate fi nimicită prin cutare sau cutare armă distrugătoare și asupra fragilității întregii structuri rostesc adevărul; atunci cu siguranță există un domeniu al capacităților creative, cu nimic mai restrâns decât cel al capacităților distructive. Dacă lucrurile sunt mai puțin fixe decât păreau la prima vedere, nu cumva termenii ca „anacronism”, „logica faptelor” și altele asemenea încep să-și piardă din forță? Dacă, date fiind condițiile, putem să operăm cu mai multă libertate decât crezusem, care mai *este* diferența dintre planurile utopice și cele realiste? Dacă

creдем sincer că viața din secolul al XIV-lea este preferabilă celei din secolul XX, dacă suntem îndeajuns de hotărâți și avem suficiente resurse materiale, dacă numărul celor care împărtășesc această convingere este suficient de mare, și nu ezităm să aruncăm în foc tot ce ne stă în cale, atunci de ce nu ne putem „întoarce în trecut“? Legile naturii nu ne împiedică, deoarece ele nu s-au schimbat în ultimele șase secole. Ce ne oprește sau ce îi oprește pe fanaticii neomedievali de la realizarea planului lor? Căci nu există nici o îndoială că ceva ne împiedică totuși de a da curs unor asemenea proiecte și că nici cei mai fanatici susținători nu sunt pe deplin convinși că ar putea efectiv să reproducă o epocă de aur din trecut, cum ar fi *Merrie England*, *the Old South* sau lumea lui *le vert galant*¹ în sensul în care fanaticii comuniști sau fasciști cred că pot realmente să schimbe lumea prin violență – să o devieze de la vechiul traseu cu o sută optzeci de grade.

Să ne imaginăm ce ar implica o asemenea revenire în trecut. Presupunând că un om și-ar fixa ca obiectiv să restabilească condițiile din timpul și locurile pe care le îndrăgește – să le recreeze pe cât de exact se poate –, oare ce etape ar trebui să parcurgă? Pentru început, ar trebui să se familiarizeze, cât de detaliat cu putință, cu viața din trecutul pe care vrea să îl restabilească. Va trebui să presupună că știe ceva despre forma de viață respectivă care să justifice de ce s-a îndrăgostit atât de tare de ea. Dacă ceea ce știe este real sau iluzoriu, aceasta nu contează deocamdată. Să presupunem că omul în cauză nu este doar un entuziast sentimental și că studiază serios istoria și științele sociale; el va ști, prin urmare, că, pentru a adopta o anumită formă de viață, este nevoie de mai mult decât să poarte anumite haine, să consume anumite alimente, să-și reorganizeze viața socială potrivit anumitor modele și să aibă anumite credințe religioase. Nu vom reuși să obținem ce ne-am propus, ci

¹ *Merrie England* denumește perioada „veselă“, preindustrială din istoria Imperiului Britanic – vezi mai jos, p. 314; *the Old South* corespunde epocii de bunăstare a statelor sudice din America de Nord înaintea Războiului pentru Independență (1775–1783); *le vert galant* era porecla dată regelui Henric al IV-lea al Franței, dobândită în „virtutea“ aventurilor lui galante din perioada domniei (1589–1610) – *n. red.*

doar să jucăm niște roluri precum actorii pe o scenă, dacă bazele economice, sociale, lingvistice, poate chiar geografice și ecologice ale acestei vieți nu sunt și ele adecvate, adică astfel încât acea societate ideală să fie posibilă și cu adevărat firească și normală. Dacă personajul pe care ni l-am închipuit este întreprinzător și, să presupunem, dacă nu omnipotent, cel puțin beneficiind de resurse materiale nelimitate, având de-a face cu ființe umane extrem de docile și ușor impresionabile, atunci el va iniția transformarea tuturor condițiilor naturale și artificiale în sensul dorit. Dacă este îndeajuns de fanatic și își izolează societatea suficient față de lumea exterioară (sau, mai mult, dacă experimentul său este întreprins la scară globală), atunci el poate, cel puțin teoretic, să izbutească într-o oarecare măsură. Viețile oamenilor *sunt* susceptibile de schimbări radicale, ființele umane pot fi reeducate, condiționate și transformate în opusul a ceea ce fuseseră până atunci – iată principala lecție pe care ne-o dau vremurile violente în care trăim! În afară de vastitatea resurselor ori de abilitatea extraordinară de a le folosi, cel care va încerca revenirea la o epocă anterioară va trebui să aibă o cunoaștere impresionantă a perioadei pe care încearcă să o reproducă și a cauzelor ori factorilor care au făcut-o să fie așa cum a fost. Să presupunem că el dispune de amândouă și că poate înțelege Londra secolului al XIV-lea sau Florența secolului al XV-lea așa cum nimeni nu a mai făcut-o înaintea lui. El le va cunoaște mai bine decât ar fi putut-o face oricare dintre locuitorii acestor orașe din acea perioadă; căci aceștia le luau pe toate ca de la sine înțelese, prea multe lucruri le păreau atât de normale și de obișnuite, încât nici cei mai lucizi dintre ei, oricât de înzestrați cu spirit analitic și critic ar fi fost, nu ar fi putut observa climatul, rețeaua de obiceiuri, gânduri și sentimente în mijlocul cărora trăiau în maniera în care ar fi putut-o face un observator străin, capabil să o compare cu fenomene suficient de diferite pentru a le evidenția particularitățile. Cu toate acestea, este clar că, oricât de abilă, riguroasă și fanatică până la perfecțiune ar fi o asemenea reconstrucție, ea nu și-ar putea atinge obiectivul principal: recrearea *ad litteram* a unei culturi din trecut. Și motivele nu sunt dintre cele mai evidente, deoarece întreaga cunoaștere omenească este susceptibilă de eroare, iar obser-

varea epocii de aur este făcută dintr-o perspectivă ulterioară, diferită de cea prin care londonezii din secolul al XIV-lea sau florentinii din secolul al XV-lea s-ar fi putut analiza sau i-ar fi analizat pe alții; căci și în eventualitatea în care creatorul acestei lumi ar fi incomodat de imposibilitatea de a vedea lucrurile din două puncte de vedere simultan, el ar putea, cu abilitate și în mod deliberat, apelând la metodele demascate de Aldous Huxley și George Orwell, să confecționeze ființe omenеști al căror punct de vedere să fie transformat în maniera dorită. Motivul eșecului său nu s-ar datora numeroaselor dificultăți practice care stau în calea realizării unei scheme atât de excentrice, căci toate acestea pot fi, cel puțin în teorie, depășite. Și totuși, oricât de triumfal ar fi modul în care ele sunt depășite, rezultatul va părea întotdeauna bizar și artificial – o făcătură ingenioasă, un vestigiu arheologic contrafăcut, grefat pe temeliile contemporane, iremediabil modificate.

Este clar că, încercând să dobândim o cunoaștere despre lumea exterioară sau interioară, fizică sau mentală, observăm și descriem inevitabil doar unele caracteristici ale acesteia – și anume acelea care sunt publice; care atrag atenția asupra lor datorită unui anumit interes particular pe care îl manifestăm în legătură cu ele, datorită nevoilor noastre practice sau intereselor noastre teoretice: sunt aspecte ale lumii care facilitează comunicarea dintre oameni; care pot fi răstălmăcite sau descrise greșit; a căror cunoaștere este într-un anumit grad importantă, în sensul că sunt semnificative pentru activitatea noastră, indiferent dacă aceste lucruri sunt utile sau plăcute; care devin – în mod interesat sau nu – obiecte de acțiune, gândire, simțire sau contemplare. Și simțim că progresăm în cunoaștere pe măsură ce descoperim fapte și relații neobișnuite, mai ales atunci când acestea se dovedesc semnificative pentru scopurile noastre principale; pentru asigurarea supraviețuirii și mijloacelor de a supraviețui, pentru fericirea noastră sau pentru satisfacerea numeroaselor nevoi, diferite și contradictorii, în vederea cărora ființele umane fac ce fac și acționează în mod specific.

Ce anume pierd din vedere asemenea cercetări este evident și nici nu merită menționat. Dacă am fi antropologi și am descrie obiceiurile sau credințele oamenilor, am socoti demne de observație și

de consemnare aspectele altor comunități omenești care sunt diferite sau acelea neașteptat de asemănătoare în lumina numeroaselor diferențe care ne-ar fi putut face să credem altceva. Nu înregistrăm ce este firesc: de exemplu, faptul că indigenii din Polinezia preferă să le fie cald decât frig sau că suportă greu foamea ori durerea fizică; ar fi prea plictisitor să consemnăm așa ceva. Ni se pare de la sine înțeles, cât se poate de natural și de justificat, faptul că acești indigeni sunt ființe omenești, lucru valabil pentru ei așa cum este pentru noi și pentru toate ființele umane despre care am auzit -- aceasta este una dintre componentele normalității. Nu am consemna nici faptul că acești polinezieni au capete tridimensionale și că în fața și în spatele lor există un spațiu -- acest lucru aproape că decurge din definițiile acestor termeni și trebuie subînțeles.

Dacă analizăm câte asemenea fapte - obiceiuri și credințe - sunt luate ca de la sine înțelese atunci când gândim sau spunem ceva, cât de multe concepții etice, politice, sociale, personale contribuie la formarea părerii noastre despre o singură persoană într-un mediu dat, oricât de simplă și de nesăbuită ar fi această părere, începem să ne dăm seama cât de minusculă este partea lumii la care are acces cunoașterea noastră - nu numai științele naturii, care operează prin generalizări la niveluri din ce în ce mai ridicate de abstracție, dar și studiile umaniste „impresioniste“, ca istoria, biografia, sociologia, psihologia introspectivă, metodele romancierilor, ale autorilor de memorii, ale celor care studiază problemele omului sub toate aspectele. Și nu trebuie ca acest fapt să ne surprindă sau să ne stârnească regrete: dacă am fi conștienți de tot ce am putea conștientiza în principiu, ne-am ieși repede din minți. Cele mai elementare acte de observație sau de gândire reclamă anumite obiceiuri stabile, un întreg cadru de lucruri, persoane, idei, păreri, atitudini care ar trebui luate ca de la sine înțelese, de supoziții necriticate și de credințe neanalizate. Limbajul nostru, sau orice simbolism cu care l-am asocia, este el însuși impregnat de aceste atitudini fundamentale. Nu putem să enumerăm nici în principiu tot ce cunoaștem sau credem, deoarece cuvintele sau simbolurile prin care cunoaștem sau credem întruchipează și exprimă atitudini care sunt „încapsulate“ *ex hypothesi* în ele și a căror

descriere prin mijlocirea lor ar fi dificilă. Putem apela la un set de simboluri pentru a dezvălui supozițiile care susțin alte supoziții, deși aceasta este o sarcină extrem de dificilă și de importanță crucială, pe care numai foarte puținii gânditori de geniu, extrem de subtili, profunzi, serioși, pătrunzători, curajoși și clarvăzători au reușit să o îndeplinească într-o anumită măsură. Nu putem însă analiza întregul simbolism fără a recurge în acest scop la anumite simboluri. Nu există nici un punct arhimedic în afara noastră în care să ne putem plasa pentru a adopta o asemenea perspectivă critică, pentru a observa și analiza tot ce gândim ori credem printr-un simplu contact intuitiv cu tot ce se poate spune că asumăm tacit doar pentru că ne comportăm ca și cum l-am accepta – absurditatea acestei ipoteze este evidentă.

Calitatea profunzimii gânditorilor care sunt filosofi profesioniști sau romancieri, sau oameni de geniu în alte discipline constă tocmai în a accede la una sau alta dintre aceste mari supoziții, conținute într-o atitudine răspândită și în a o izola sau a o pune în discuție, întrebându-ne ce ar fi dacă lucrurile s-ar petrece altfel. Momentele în care suntem conștienți de șocurile electrice care indică faptul că am dobândit o intuiție cu adevărat profundă sunt cele în care este atins unul dintre nervii care se află atât de adânc înlăuntrul nostru, încât numai prin intermediul lui gândim cum gândim și simțim cum simțim. Numai atunci când avem această experiență unică, incomodă, ce poate fi recunoscută imediat, conștientizăm faptul că ne aflăm în prezența acelei forme foarte rare și cu totul speciale de geniu, pe care o posedă doar cei care ne fac să conștientizăm categoriile cele mai pătrunzătoare din viața noastră, dar atât de puțin observate, care ne sunt cel mai aproape și care, tocmai din acest motiv, scapă descrierii, oricât de mult ne-am mobiliza emoțiile, curiozitatea și efortul pentru a explica în întregime tot ce știm.

Toți vor recunoaște calitatea la care mă refer. Newton s-a ocupat cu probleme care captaseră timp îndelungat atenția filosofilor și savanților, propunând soluții la probleme a căror dificultate fusese unanim recunoscută, soluții caracterizate de acea simplitate și putere de cuprindere care indică un anumit tip de geniu. Dar rezul-

tatele sale, dacă au fost incomode, au fost resimțite ca atare numai de specialiști: de alți fizicieni sau cosmologi. Fără îndoială, Newton a modificat multe dintre concepțiile oamenilor, dar nimic din ceea ce a spus nu le-a afectat direct gândurile și sentimentele intime și adânci. Pascal, însă, a pus sub semnul întrebării tocmai aceste categorii, a atins acele deprinderi de gândire, credințe și atitudini, pe jumătate conștiente sau pe de-a întregul inconștiente, în termenii cărora componentele de bază ale lumii private se prezentau oamenilor din vremea sa. A făcut mari descoperiri în matematică, dar nu acesta este motivul pentru care gândirii sale i se atribuie o profunzime unică; în *Pensées* nu există descoperiri formale, nici soluții, nici măcar semnalarea clară a unor probleme și a felului în care trebuie investigate. Și totuși Locke, care a făcut toate aceste lucruri și care a fost un gânditor cu o influență neegalată, nu a fost niciodată considerat un gânditor înzestrat cu o *profunzime* excepțională; și aceasta în ciuda originalității lui, a universalității și contribuției sale masive la filosofie și politică, dacă ar fi să le comparăm cu cele câteva fragmente izolate lăsate de Pascal. La fel stau lucrurile și în privința lui Kant. El a atras atenția asupra unor categorii profunde și fundamentale – spațiu, timp număr, substanță, libertate, personalitate morală –, și, prin urmare, chiar dacă a fost un filosof sistematic și adeseori pedant, un autor dificil, un logician obscur, un metafizician și moralist rutinat, el a fost recunoscut încă din timpul vieții la adevărata sa valoare: nu doar ca om de geniu multilateral, dar și ca unul dintre puținii gânditori cu adevărat profunzi și, ca atare, revoluționari din istoria omenirii. El nu s-a limitat să comenteze ce făcea obiectul discuțiilor celorlalți, nu a văzut doar ce descriau ceilalți, nu s-a mulțumit să răspundă numai la întrebările care se puneau în general, ci a pătruns printr-un strat de ipoteze și supoziții pe care însuși limbajul le transmitea deprinderilor de gândire, cadre de bază în termenii cărora gândim și acționăm; Kant le-a abordat fără ezitare. Nimic nu se poate compara cu experiența pe care o avem când suntem făcuți să conștientizăm caracteristicile instrumentelor celor mai intime prin intermediul cărora gândim și simțim – acestea nu sunt nici problemele cărora le căutăm soluții, nici soluțiile, ci termenii cei mai in-

timi și categoriile cele mai adânc înrădăcinate, prin intermediul cărorora și nu despre care gândim. În felul acesta se petrec experiențele, și ele nu trebuie confundate cu natura experiențelor în sine, oricât de remarcabilă și de instructivă ar fi o astfel de analiză.

Desigur, ceea ce se dovedește cel mai ușor de observat și descris este scheletul lumii exterioare – copaci, stânci, case, mese, alte ființe omenești. Unii oameni cu dispoziție meditativă sunt în stare să-și descrie propriile sentimente și gânduri cu sensibilitate și precizie; cei înzestrați cu spirit mai adânc și mai analitic pot contribui sensibil la distingerea și descrierea principalelor categorii în care gândim – diferențele dintre gândirea matematică și cea istorică sau dintre conceptul de lucru și cel de persoană, sau dintre subiect și obiect, sau dintre fapte și sentimente etc. Conceptele și categoriile cu care operează disciplinele teoretice care posedă reguli relativ clare – fizica, matematica, gramatica sau limbajul diplomatic internațional – sunt, în comparație cu acestea, ușor de investigat. Pentru cei angrenați în activități mai puțin riguroase – de exemplu, muzicienii, autorii de romane și de poezii, pictorii, compozitorii, cei implicați zi cu zi în relațiile interumane și familiarizați cu imaginea „simțului comun“ despre lume –, lucrurile sunt, evident, mult mai dificile. Putem construi științe pornind de la supoziția unor invarianțe relative; presupunem că în comportamentul pietrelor, al ierburilor, al plantelor sau al fluturilor nu sunt mari diferențe între epoca noastră și epocile întunecate, diferențe care să ne facă să ne dezmăcăm de supozițiile adoptate astăzi în chimie, geologie, fizică, botanică sau zoologie. Și dacă nu am crede că ființele omenești au fost suficient de asemănătoare la nivel elementar și abstract pe parcursul unor perioade destul de lungi de timp, nu am avea motive să dăm ascultare acelor generalizări care, în mod conștient sau nu, intră nu numai în componența unor științe care se declară ca atare – sociologia, psihologia, antropologia –, ci și în istorie, biografie, arta romancierului, teoria politică și orice formă de observație socială.

Unele generalizări ne sunt mult prea apropiate și mult prea evidente ca să poată fi puse în lumină de cei care nu se dovedesc oameni de geniu curajoși, originali și independenți. Pascal și Dostoevski, Proust și Sf. Augustin au reușit, explorând adâncurile suflete-

tești, să observe și să redea asemenea atitudini și categorii structurale fundamentale. Unele se aplică omenirii de-a lungul unor perioade suficient de lungi de timp, astfel încât pot fi considerate universale; altele variază de la o epocă la alta și de la o cultură la alta, și, desigur, într-o oarecare măsură, de la o persoană sau grup de persoane la altul, în diferite momente de timp și în împrejurări diferite. Dacă ignorăm micile diferențe și ne ocupăm de anumite eșantioane cuprinzătoare, vom putea formula legi care se aplică literalmente numai entităților idealizate, a căror relație cu obiectele sau persoanele reale este întotdeauna îndoielnică sau presupune din partea specialistului care se ocupă de problemă o capacitate intuitivă mult mai mare decât în cazul celui care aplică legile generale ale anatomiei la cazul unei boli anume. De exemplu, conceptul de natură umană fundamentală care nu poate fi modificată radical și care constituie acel ceva care face ca cele mai multe ființe omenești să fie umane nu este decât un efort vag, menit să sugereze ideea unui complex de trăsături invariabile și neanalizate pe care le cunoaștem direct și, așa zicând, din interior, dar în cazul cărora o formulare sau manipulare științifică precisă este inaplicabilă. Asemenea termeni generali – natura umană, războiul, pacea, stabilitatea, libertatea, puterea, creșterea, declinul – sunt simboluri convenabile care însumează observațiile de mai sus, fiind un concentrat al lor. Dar oricât de extins ar fi domeniul pe care științele ar reuși să îl aducă sub control, oricât de detaliate, scrupuloase, verificate și coerente ar fi relațiile celor mai buni istorici, o cantitate imensă de date se pierde din vedere inevitabil la ambele extremități ale scalei – atât categoriile cele mai adânci și mai răspândite, care intră prea mult în componența întregii noastre experiențe pentru a putea fi cu ușurință detașate spre a fi observate, cât și, la cealaltă extremitate, concepțiile, sentimentele, reacțiile, instinctele și credințele, în permanentă schimbare, care constituie unitatea fiecărui individ și a fiecăreia dintre faptele și gândurile sale, gustul individual, modelul particular al unei vieți, al unui caracter, al unei instituții, al unei stări sufletești, al unui stil artistic, al unei întregi culturi, epoci, națiuni sau civilizații.

Este un truism a spune că diferențele și nu asemănările sunt cele care desăvârșesc un act de recunoaștere, o descriere istorică, o

personalitate – fie a unui obiect, fie a unei culturi. Vico și Herder, cu toate extravagantele și obscuritățile lor, ne-au învățat o dată pentru totdeauna că un grec din epoca homerică sau un german din secolul al XVIII-lea aparține unei societăți unice și că ideea de „apartenență“ nu poate fi analizată în termenii a ceva pe care aceste persoane l-ar poseda în comun cu alte societăți sau entități din univers, ci numai în termenii a ceea ce fiecare dintre ei are în comun cu alți greci sau cu alți germani; că există un mod specific grecesc sau german de a vorbi, mânca, încheia tratate, face comerț, dansa, gesticula, lega șireturi la ghețe, construi corăbii, explica trecutul, venera divinitatea; că aceste moduri sunt marcate de o trăsătură comună care nu poate fi analizată în termeni de instanțe ale unor legi generale sau de efecte ale unor cauze care trebuie descoperite, invariante recurente sau repetiții care permit abstractizarea și, uneori, experimentarea unor elemente comune. Singurul mod în care am putea explica felul în care se leagă toate faptele care sunt germane sau care ne face apti să atribuim o pictură sau chiar un vers ori vorbă de duh unei epoci și nu alteia, unui autor și nu altuia, nu poate face obiectul unei științe. Recunoaștem aceste manifestări așa cum recunoaștem expresiile fețelor prietenilor noștri. Legăturile reciproce dintre diferite activități despre care se crede că provin din ori constituie un singur caracter, stil sau situație istorică seamănă mult mai mult cu unitatea unui întreg estetic, cu o simfonie sau cu un portret; eticheta de fals sau inadecvat seamănă mult mai mult cu respingerea, ca fals sau nepotrivit, a unui detaliu dintr-o pictură sau dintr-un poem, decât a unui element dintr-un sistem deductiv sau teorie științifică, sau din ipotezele interdependente, proprii științelor naturii. Este aproape imposibil să descriem procedeul prin care realizăm aceste acte de identificare și atribuire. În proces intervin mult prea mulți factori; ei sunt prea evanescenti, legăturile dintre ei sunt adeseori prea subtile și invizibile; este complet absurd a crede că ele ar putea să devină subiectul unei tehnici predate altora în mod sistematic, și totuși acestea sunt printre cele mai familiare experiențe pe care le cunoaștem. Ele intră în componența vastei majorități a judecăților noastre de bun-simț, a opiniilor și predicțiilor pe care le facem asupra comportamentului celorlalți,

ele sunt acel ceva prin care trăim, metodele noastre cel mai adânc înrădăcinate, deprinderile noastre de a gândi și simți; ele se schimbă și le observăm cu greu, ele se schimbă în ceilalți și abia dacă ne dăm seama de asta, însă putem reacționa la ele într-o manieră parțial conștientă. Cercetarea unor asemenea supoziții – a ceea ce conferă specificitate unei epoci sau unei persoane – reclamă mai multă simpatie, interes, imaginație și experiență de viață decât activitățile cele mai abstracte și mai disciplinate ale științelor naturii.

Se poate spune că fiecare persoană și fiecare epocă are cel puțin două niveluri: o suprafață superioară, publică, aflată la vedere, care poate fi percepută cu ușurință și descrisă clar, ale cărei similarități pot fi abstractizate și condensate cu mult folos în legi; iar sub acest nivel se află o pistă care duce spre trăsături din ce în ce mai puțin evidente, mai intime și mai difuze, împletite mult prea strâns cu sentimente și activități pentru a putea fi distinse de ele. Cu multă răbdare, asiduitate și perseverență putem săpa dedesubtul acestei suprafețe – romancierii obțin aici rezultate mai bune decât cei exersați în „științele sociale” –, însă consistența este aceea a unei substanțe vâscoase: nu ne lovim de un zid de piatră, de un obstacol de nedepășit, dar fiecare pas este mai dificil, fiecare efort de a înainta ne diminuează dorința sau capacitatea de a continua. Tolstoi, Shakespeare, Dostoievski, Kafka, Nietzsche au pătruns mult mai adânc decât John Buchan, H.G. Wells sau Bertrand Russell. Ceea ce știm la acest nivel al obișnuințelor semiarticulate, al supozițiilor și modurilor de gândire neexaminată, al reacțiilor semiinstinctive, al modelelor de viață care ne sunt prea intime pentru a putea fi simțite conștient – ceea ce știm despre ele este prea puțin, iar motivul este, pesemne, acela că nu avem timpul, subtilitatea și puterea de pătrundere necesară; astfel, ele rămân neglijate într-o asemenea măsură, încât nu putem pretinde că suntem în stare să construim generalizări acolo unde, în cel mai bun caz, nu putem decât să aplicăm arta de a zugrăvi portrete inspirate. A ne aroga posibilitatea de a dispune de o cheie științifică infailibilă acolo unde fiecare entitate în parte reclamă un efort îndelungat de observare atentă și laborioasă, simpatie și intuiție este una dintre cele mai groțesti pretenții emise vreodată de oameni.

Idealul tuturor științelor naturii este un sistem de aserțiuni suficient de generale, clare, cuprinzătoare, conectate una cu alta prin legături logice atât de lipsite de ambiguitate și de directe, încât rezultatul să semene pe cât de mult cu puțință cu un sistem deductiv, de-a lungul căruia cineva să poată merge pe căi sigure și logice, pornind din oricare punct al sistemului spre oricare altul – căile sunt în întregime sigure, fiind construite *a priori* conform unor reguli garantate, ca într-un joc, pentru că ele au fost adoptate, pentru că s-a decis ca ele să fie păstrate și nu distruse. Utilitatea unui asemenea sistem – care nu trebuie confundată cu puterea sau frumusețea lui – nu depinde, firește, de cuprinderea logică sau de coerență, ci de aplicabilitatea sa efectivă. La rândul său, aceasta depinde nu numai de abilitatea cu care construim sistemul, ci și de comportamentul real al lucrurilor și persoanelor din lume la care se aplică sistemul sau pornind de la care sistemul este generalizat ori idealizat. Din acest motiv, întotdeauna s-a observat că un sistem, cu cât este mai general și mai satisfăcător din punct de vedere logic, cu atât este mai mică utilitatea sa în a descrie cursul specific al comportamentului unei entități particulare din univers – și cu cât numărul entităților este mai mare, cu atât puterea descriptivă și predictivă a sistemului respectiv este mai mare; cu cât numărul instanțelor este mai mic, cu atât marjele de eroare și de deviere de la normă sunt mai mari.

Istoricii, a căror sarcină este de a ne relata ce s-a întâmplat de fapt în lume, se sperie de modelele teoretice rigide în care faptele se pot uneori potrivi într-un mod destul de impropriu și de artificial. Acest instinct este foarte sănătos. Scopul real al științelor este acela de a observa numărul de asemănări în comportamentul obiectelor și de a emite afirmații cu grad cât mai ridicat de generalitate din care să poată fi dedus un număr cât mai mare de asemenea invariante. În istorie, scopul nostru este contrar: când vrem să descriem o anumită revoluție – adică o parte a realității –, ultimul lucru pe care dorim să îl facem este să ne concentrăm exclusiv asupra trăsăturilor comune cu toate revoluțiile pe care le putem

cunoaște, ignorând astfel diferențele, pe care le-am putea socoti irelevante pentru studiul nostru. Un istoric își propune să sublinieze ce este specific, unic într-un anumit personaj uman, într-o anumită înălțuire de evenimente sau situație istorică, astfel încât cititorul pus în fața unei astfel de relatări să fie în stare să înțeleagă „concretețea” situației respective, adică felul în care s-a petrecut în acel moment anume, în acel loc anume, ca urmare a unor antecedente anume în cadrul unor evenimente anume în care ea și numai ea a apărut -- aspectele sub care ea este diferită de tot ce s-a petrecut înainte sau poate să apară după ea. Istoricul este interesat să zugrăvească un portret care să comunice acel model unic de experiență și nu o radiografie capabilă să acționeze ca un simbol general pentru toate structurile de tip similar.

Acest adevăr a fost înțeles -- și exagerat -- de acei gânditori romantici care au deplâns faptul că istoricii de dinaintea lor fuseseră ori mult prea abstracți, ori prea neimaginativi și mecanici, furnizând liste de domnii și bătălii, cronici disparate, lipsite de semnificație -- toate acestea nereușind să pună carnea realității vii pe oasele uscate și nici să înfățișeze personajul sau societatea astfel încât să transmită cititorului simțul realității, simțul acelui tip de societate sau de caracter uman pe care și l-ar fi putut imagina sau cu care ar fi putut întreține o relație vie; acei autori de romane istorice, pictori sau oameni a căror imaginație era pe măsura cunoașterii au făcut-o cu mai mult succes.

Talentul istoricului constă nu numai în a stabili fapte prin intermediul unor tehnici recunoscute, moduri de a manipula dovezile pe care specialiștii -- paleografi, epigrafiști, arheologi, antropologi ș.a.m.d. -- le dezvoltaseră și care ar fi putut foarte bine să implice procese logice, nu foarte deosebite de cele ale științelor naturii, înclinate către generalizare și abstracție, cu felul în care ele folosesc modele idealizate, ci și în ceva diametral opus, și anume un ochi special apt să recepteze unicul și irepetabilul, înălțuirea particulară de circumstanțe, combinația unică de attribute care conferă unei persoane, unei situații, unei culturi sau unei epoci caracterul specific în virtutea căruia este posibil să atribuim, cu un grad mare de plauzibilitate, o decizie politică sau alta, o imagine sau o vizi-

une morală ori un tip de scriere unei anumite civilizații sau faze de civilizație, sau chiar indivizilor ce-i aparțin.

Cum se poate realiza acest lucru? Nu este deloc ușor de spus. Avem nevoie de observații scrupuloase și de o cunoaștere riguroasă a faptelor, dar mai trebuie ceva: o formă de înțelegere, nu de cunoaștere a faptelor în sensul obișnuit al cuvântului. Când spunem că știm bine caracterul cuiva sau că o anumită acțiune nu ar fi putut fi săvârșită de acel om; sau invers, că socotim că ceva este caracteristic unui anumit individ, tocmai acel tip de lucruri pe care el și numai el le-ar fi putut face – o percepție care depinde de felul în care îi cunoaștem stilul de viață, dispoziția mentală sau afectivă și care sporește înțelegerea noastră despre el –, oare ce tip de cunoaștere pretindem că avem? Dacă am fi obligați să statuăm legile psihologice generale din care deducem sau am fi putut deduce un asemenea lucru și, mai mult, faptele pe care este clădită o asemenea generalizare, am eșua lamentabil. Nu cunosc, nici măcar teoretic, posibilitatea de a ajunge la înțelegerea intimă a personalității unice a prietenului (sau dușmanului) nostru pe căi științifice; pare evident că nimeni nu a ajuns deocamdată la un asemenea tip de cunoaștere printr-o metodă de acest gen. Sensul în care cei mai învățați și mai subtili psihologi, lucrând exclusiv pe baza datelor științifice acumulate și a ipotezelor susținute de acestea, pot descrie și prezice comportamentul unei ființe omenești într-o situație concretă, de la o oră la alta și de la o zi la alta, este foarte diferit de modul în care cineva cunoaște foarte bine un om, așa cum se cunosc prietenii, partenerii și rudele; este mult mai general și mai puțin precis dacă îl aplicăm la o situație particulară. O fișă medicală sau o diagramă nu este echivalentul unui portret pe care un romanțier talentat sau o ființă umană, dotată cu suficientă intuiție și înțelegere, și l-ar putea forma. Și asta nu pentru că are nevoie de mai puțină abilitate sau este mai puțin valoroasă pentru propriile scopuri, ci pentru că, dacă se va limita la fapte care pot fi public înregistrate și la generalizări atestate de acestea, va fi nevoită să lase pe dinafară acel număr vast de culori, arome ori sunete evanescente, aflate în continuă schimbare, abia perceptibile, ca și echivalentele psihice ale acestora, acele detalii de comportament, gândire

și sentiment care abia dacă sunt luate în seamă, inferate, rămânând mai degrabă inconștiente, fiind în același timp prea numeroase, prea fine, prea complexe și prea greu de diferențiat între ele pentru a fi identificate, numite, înregistrate, clasificate în limbaj științific neutru. Mai mult decât atât, există printre ele trăsături-model¹ – cum altfel să le numim? –, deprinderi de gândire și emoții, moduri de a privi experiențele, de a reacționa la ele, de a vorbi despre ele, lucruri care ne sunt prea apropiate pentru a putea fi discriminate și clasificate – de care nu suntem pe deplin conștienți, dar pe care, cu toate acestea, le preluăm în imaginea noastră despre ceea ce se întâmplă, și cu cât suntem mai sensibili și mai acut conștienți de ele, cu atât suntem mai înțelegători și mai perspicace.

Iată în ce constă, în mare, înțelegerea ființelor omenești. A încerca să analizăm și să descriem clar ce se întâmplă când înțelegem ar fi imposibil. Și nu pentru că procesul ar „transcende” într-un anumit sens experiența normală sau că ar fi „dincolo de ea”, că ar fi un fel de act special de inspirație magică, imposibil de descris în termenii experienței obișnuite; ci dimpotrivă, procesul aparține mult prea adânc experienței noastre celei mai normale, fiind un fel de integrare automată a unui număr mare de date mult prea trecătoare și diferite pentru a putea fi tratate științific una câte una; ele sunt mult prea evidente și de la sine înțelese pentru a fi enumerate. Limba noastră nu este făcută pentru a le cuprinde, ci pentru a comunica unele caracteristici relativ stabile, în primul rând pe cele ale lumii exterioare, în termenii în care comunicăm unii cu alții, care formează granița lumii noastre obișnuite, în a cărei manipulare constau în mare parte viețile noastre. Limba noastră nu este menită să descrie caracteristicile care persistă prea mult sau care ne sunt prea aproape pentru a putea fi observate – întrucât ele ne stau întotdeauna în preajmă și, ca atare, nu ridică probleme speciale, întrucât ne însoțesc toate percepțiile (categoriile pe care le dezvăluie filosofii printr-un efort special de conștientizare a sine-lui) – sau, la celălalt capăt al scalei, caracteristicile care nu sunt suficient de constante, fiind prea efemere, și care conferă o savoare

¹ În original: *pattern-qualities* (n. trad.).

unică lucrurilor trecătoare, care constituie esența unică a unei anumite situații, a unui anumit moment istoric, care îi conferă caracterul de neînlocuit, amestecul de diferențe care face ca fiecare moment, fiecare persoană, fiecare act semnificativ – și modelul fiecărei culturi sau al fiecărei acțiuni umane – să fie ceea ce este în sine: unic, diferit de orice altceva. Aceste proprietăți trecătoare presupun la rândul lor acele caracteristici constante care nu sunt nici atât de omniprezente încât să nu le observăm, nici atât de evanescente încât să nu poată fi catalogate și care fac obiectul disciplinelor oficiale – științele și paraștiințele omenirii. Și totuși, ceea ce îi face pe oameni să fie neghiobi sau înțelepți, orbi sau înțelegători, spre deosebire de ceea ce îi face să fie învățați, culti sau bine informați, este perceperea acestei savori unice a fiecărei situații așa cum este ea, în diferențele ei specifice – a acelui ceva prin care o situație diferă de toate celelalte, adică aspectele care o fac să fie inaptă de tratare științifică, întrucât conține elementul pe care nu îl poate acoperi nici o generalizare, el însuși fiind o generalizare.

Cum am arătat, se poate spune ceva despre aceste diferențe unice – este ceea ce încearcă să facă istoricii și biografii. Ceea ce îi face pe unii să observe mai atent decât alții ființele omenești, ca sfaturile lor să fie mai bune decât ale celor mai învățați, aflați în posesia mai multor fapte și ipoteze, este tocmai capacitatea celor dintâi de a sesiza aceste diferențe unice. În cele din urmă, nu totul poate fi consemnat în scris sau rostit: ar fi prea mult, ar fi prea repede trecut cu vederea, ar afecta înseși modurile de exprimare, iar noi nu dispunem de nici un punct exterior din care să observăm și să identificăm lucrurile cu detașare. Încerc să explic, pe scurt, acea potrivire rafinată a persoanei noastre la ceea ce nu poate fi măsurat, cântărit ori descris complet – acea capacitate, numită intuiție imaginativă și, în punctul cel mai înalt, geniu, pe care o împărtășesc istoricii, romancierii, dramaturgii și oamenii de rând înzestrați cu înțelegerea vieții (capacitate numită, în formele normale, bun-simț). Este un factor esențial în virtutea căruia admirăm și avem încredere în unii istorici mai mult decât în alții. Numai când un istoric descrie în acest fel trecutul suntem conștienți că avem în fața noastră nu doar fapte atestate documentar, ci și dezvăluirea

unei forme de viață, a unei societăți prezentate suficient de coerent și de arănat, destul de asemănătoare cu ceea ce noi înșine înțelegem din viața umană, din societate sau din relațiile dintre indivizi. Astfel, putem continua – extrapolând – și înțelege pe cont propriu de ce un anumit om sau o anumită națiune a făcut cutare sau cutare lucru, fără a trebui să îl explicăm în detaliu, deoarece facultățile noastre, o dată puse în joc, operează ca un întreg în înțelegerea societății noastre, spre deosebire de procesul de inferare deductivă sau inductivă a unor concluzii. Numai în acest caz recunoaștem că ce citim este istorie și nu o simplă însiruire de formule mecanice sau o îngrămădire dezordonată de oase istorice.

Iată ce înseamnă a aduce la viață o epocă trecută! Drumul este pândit de capcane înșelătoare; fiecare epocă, fiecare grup de oameni, fiecare individ își are propria perspectivă, și acestea nu rămân statice, ci se modifică, se alterează, iar acest lucru trebuie înțeles pornind de la dovezile pe care le avem. Nu dispunem de nici o demonstrație ultimă în sensul științific al cuvântului, a faptului că am înțeles. Testele prin care distingem adevărul de minciună, metodele cinstite de simplele trucuri, reconstrucția pur imaginară de cea obținută prin trudă, sunt aceleași ca în viața de toate zilele, în care distingem înțelepciunea de prostie, oamenii de geniu de șarlatani, fără să apelăm la criterii științifice. Mai mult, fiecare perspectivă din trecut diferă de perspectivele tuturor observatorilor ulteriores. Există perspectiva – structura unică de atitudini –, modul de gândire sau de viață renesantist (acel ceva comun propriei varietăți de aspecte și de tipuri umane etc.); la fel, avem concepția secolului al XVIII-lea, spectacolul Renașterii așa cum apare el, să zicem, Iluminismului francez în secolul al XVIII-lea; și acesta va fi diferit de felul în care el le va apărea gânditorilor victorienți sau comuniștilor ori neotomiștilor din secolul XX. Există aceste perspective și perspective asupra perspectivelor, și este la fel de inutil să ne întrebăm care sunt adevărate și care false, pe cât este de inutil să ne întrebăm care panoramă a Alpilor este corectă și care falsă. Există însă un sens în care „faptele“, adică ceea ce poate fi demonstrat cu dovezi (care nu trebuie confundate cu interpretările,

teoriile, ipotezele, perspectivele), trebuie să rămână neschimbate de-a lungul tuturor acestor aspecte schimbătoare, căci altminteri nu am deține nici un adevăr istoric. Și oricât de încetoșată ar fi granița dintre fapt, pe de o parte, și atitudini și interpretări, pe de alta, totuși ea există. Gibbon nu ar fi respins faptele descoperite de Ranke, Creighton sau Pirenne, pe motivul că acestea nu erau ceea ce el (sau Tucidide) considera a fi fapte; dacă le-ar fi respins, ar fi făcut-o doar pentru că ar fi crezut că sunt false sau triviale sau pentru că nu coincid cu ceea ce căuta el. În cultura occidentală există, în general, un acord mutual asupra a ceea ce este considerat fapt și ceea ce trece drept teorie sau interpretare (în ciuda eforturilor continue ale tuturor relativiştilor și subiectiviştilor de a nega acest lucru); a ne îndoii de limitele dintre ele ar fi o pseudoproblemă. Cu toate acestea, o simplă înșiruire de fapte nu este istorie, chiar dacă i se adaugă ipoteze testabile științifice. Numai plasarea lor în întreaga țesătură concretă, uneori opacă, dar totuși continuă și bogată, a „vieții reale” – continuumul direct recognoscibil al experienței – va putea aspira la titlul de istorie.

Totuși, pe cât de dificil obținem aceste intuiții, pe atât de subiectivă ar părea o asemenea succesiune de perspective, încât istoricii care își iau datoria în serios sunt tentați mai degrabă să renunțe la ele sau, cel puțin, să le reducă la minimum. Se pare că au dreptate istoricii care fac o muncă de cercetare riguroasă, declarând că a stabili în ce zi și în ce an a murit marele rege Dagobert sau împăratul Leon Isauricul, oricât de trivial și de searbăd ar părea, înseamnă a stabili un fapt cert, ceva pe care nici un cercetător de mai târziu nu va trebui să îl redescopere, o cărămidă solidă în edificiul cunoașterii; în vreme ce a încerca să analizezi „spiritul medieval” sau să faci o expunere atât de vie a unui segment din societatea francilor sau a bizantinilor, încât să permiți cititorului să „între în ea” cu ajutorul imaginației, nu este, la urma urmei, decât conjectură și jurnalistică, o fantezie coerentă, concepută, poate, în termeni mult prea moderni, susceptibilă să cedeze, într-un timp nu prea îndepărtat în favoarea altei „interpretări” nu mai puțin arbitrară, care ar reflecta toate interesele și temperamentele noilor interpreteți; aceasta nu ar fi nici istorie, nici știință, ci o mostră

de exprimare capricioasă, agreabilă, chiar fascinantă, însă *nicht Wissenschaft, bloß Kunst*¹.

Istoria noastră intelectuală este o succesiune de perioade de inflație și deflație; când imaginația se dezvoltă necontrolat, în dauna observației atente și a studiului detaliului, apare o reacție binevenită în favoarea austerității și faptelor neînfrumusețate. Dimpotrivă, când relatările devin atât de lipsite de culoare, de sumbre și pedante, încât publicul începe să se întrebe de ce să continue o activitate atât de searbădă, atât de neinteresantă, atunci apar un Macaulay, un Mommsen, un Michelet, un Pirenne, care elaborează o sinteză magnifică, iar cititorul plictisit își recapătă încrederea în istorie ca explicație a ființelor omenești în carne și oase – și nu doar a unui crâmpei din viețile lor, izolat și detașat artificial de tot restul, incapabil să furnizeze răspunsul la vreo întrebare pe care oricine ar putea fi îndreptățit să o pună în legătură cu trecutul. Se remarcă o oscilație între încercările de a spune cât mai puțin cu putință (de a merge la sigur, de a-și asuma cele mai mici riscuri în privința adevărului) și încercările de a spune cât mai mult cu putință (de a nu spune mai puțin decât se știe, de a lăsa deoparte cât mai puțin cu putință); o oscilație perpetuă între groaza de a spune mai mult decât știm sigur – ceea ce ne face să spunem cât mai puțin cu putință, dacă nu chiar aproape nimic (oricum, nimic interesant), și pe de altă parte, dorința contrară, de a descrie trecutul în termeni reali, de a-i conferi un aspect de viață, care să pară omenească chiar cu riscul inevitabil de a spune mai mult decât știm prin metode acreditate ca „științifice“, punând în joc căile de a constata și analiza fapte intrinsece experienței noastre obișnuite de zi cu zi, experienței noastre de oameni care întrețin relații unii cu alții – întreaga viață intelectuală, imaginativă, religioasă, morală și estetică a oamenilor –, dar care nu ar putea depăși nivelul unei cercetări interesate exclusiv de constatarea faptelor. În anumite momente de timp, istoricii înclină în favoarea uneia sau alteia dintre aceste extreme, după cum reacționează împotriva unei tendințe excesive din trecut spre prea multă exuberanță sau fantezie ori împotriva unei uri exagerat de puritane față de imaginație.

¹ În trad.: în nici un caz știință, doar artă (*n. red.*).

Istoria explică relațiile dintre oameni și relațiile stabilite între oameni și mediul înconjurător. În consecință, ceea ce este adevărat pentru istorie va fi, probabil, adevărat și pentru gândirea și acțiunea politică. Admirația firească pe care o resimțim pentru succesul științelor de la Galilei și Newton încoace a stimulat acele forme ale teoriei politice care, pornind de la supoziția că ființele umane se supun unor legi naturale care pot fi descoperite și că suferințele lor se datorează ignoranței sau viciului, putând fi astfel vindecate, precum bolile trupului, prin aplicarea unei igiene sociale corespunzătoare, a unor scheme explicite, menite să îi facă pe oameni fericiți și virtuoși, sau printr-o anumită reorganizare a vieții. Dacă este adevărat că tot ce știu oamenii despre ei înșiși ar putea fi formulat la fel de sistematic precum întreaga cunoaștere pe care o dețin despre obiectele naturale, atunci ei ar putea miza pe un succes comparabil în modificarea vieții lor. Izbânzile tehnicii au fost, pe bună dreptate, atribuite cunoașterii adecvate a legilor naturii, care i-a făcut pe oameni să fie în stare să prezică rezultatele propriilor acțiuni și experimente. Ei știau că nu pot face orice, dar puteau să și prezică, cu o marjă rezonabilă de eroare, cât de mult vor obține în limitele a ceea ce poate fi făcut. Și totuși, ori de câte ori această metodă a fost aplicată la problemele omului, mai ales în anii 1789, 1792 și 1793, în 1848 și 1917, rezultatele nu au corespuns decât în mică măsură speranțelor acelor „ingineri ai umanului” care au dirijat aceste experimente sociale cruciale. Revoluția Franceză nu a reușit să impună ceea ce artizanii ei, tributari științelor omului din vremea lor, speraseră și se așteptaseră să creeze: libertatea, egalitatea, fraternitatea nu au fost obținute nici măcar în parte, cu atât mai puțin laolaltă. Ce nu a funcționat? Oare nu a existat o cunoaștere suficientă a faptelor? Enciclopediștii au oferit ipoteze greșite? S-a produs cumva o eroare de calcul matematic?

Cei care au crezut că viețile ființelor umane pot fi controlate și planificate de savanți și-au închipuit că depistează greșeala prin faptul că se acordase o importanță redusă factorului economic. Este ceea ce a crezut Babeuf; este ceea ce a inspirat revoltele eșuate din

iunie 1848 la Paris; însă de data aceasta, eșecul a fost mai mare decât în 1789. Cine era de vină pentru eșecul de acum? Marxiștii aveau răspunsul pregătit: principiul de bază al dezvoltării societății omenеști este ciocnirea dintre clase diferențiate de factori economici – și acest principiu fusese ignorat de politicienii superficiali și nerealiști. Înarmați cu această intuiție ultimă, experimеntatorii sociali nu mai puteau greși; încrezători în faptul că toată cunoașterea de care aveau nevoie le stă la dispoziție – știau ce fac, puteau calcula rezultatele –, au declanșat Revoluția Bolșevică din 1917, care, la vremea cuvenită, a înșelat speranțele autorilor ei, eșuând mai spectaculos decât orice revoluție de până atunci.

Aceste revoluții nu au fost numai ineficiente; anii 1789 și 1917 distruseseră, fiecare în parte, o lume veche, „lichidaseră” clase întregi, transformaseră lumea violent și ireversibil. Dar evident, elementul pozitiv al programului – oamenii noi, lumea morală nouă – nu s-a putut materializa. Fiecare revoluție a fost deopotrivă blestemată și binecuvântată, însă rezultatele au părut în egală măsură depărtate atât de cele mai negre presimțiri ale victimelor lor, cât și de cele mai strălucite speranțe ale conducătorilor lor. Ceva fusese calculat greșit, ceva neprevăzut intervenise în aritmetica socială aplicată. Cei care declanșaseră revoluția s-au găsit de fiecare dată în situația de a fi eliminați de forțele pe care le dezlănțuiseră într-o direcție pe care o anticipaseră într-o prea mică măsură. Unii au fost distruși de aceste forțe, alții au încercat să le controleze, dar au fost, în realitate, controlați de ele, în ciuda tuturor eforturilor de a le domina. Observatorii acestor importante evenimente au avansat imediat ipoteze *ad-hoc* menite să explice fiecare eșec și fiecare frustrare. Unii au căzut într-un soi de fatalism și au abandonat orice efort de a înțelege îninteligibilul. Alții s-au refugiat din nou în generalizări atât de vaste și în modele explicative care se întindeau pe parcursul atâtor secole și milenii, încât micile valuri de suprafață, cum ar fi războaiele și revoluțiile, au fost „compensate” în cadrul unei curbe cosmice luate în întregul său. Efortul imaginativ depus de acestea a fost grandios, dar valoarea sa în explicarea evenimentelor specifice – marile revoluții ale timpului nostru – a fost relativ mică.

Planurile de ameliorare, de la reformele cele mai revoluționare și mai radicale până la cele mai blânde, presupun un anumit grad de înțelegere a modului în care decurge viața socială și anumite ipoteze cu privire la consecințele unor acțiuni. În măsura în care asemenea viziuni asupra societății și ipoteze despre cele mai eficiente metode de a o transforma iau forma unor teorii explicit susținute, ele iau în considerare, exclusiv sau în primul rând, cele mai remarcabile fapte ale vieții sociale, iar din motivele enunțate mai sus, ele nu sunt nici cele mai evidente, nici cele mai puțin evidente, sunt cele care sar în ochi (de exemplu, cele care s-au schimbat cel mai mult în trecutul apropiat ori care reprezintă cele mai importante obstacole sau puncte de sprijin pentru ceea ce eu, clasa mea, Biserica mea sau profesiunea mea dorim să susținem). Mai mult, faptele în discuție se pretează cel mai ușor la generalizări – și, prin urmare, se potrivesc cel mai bine cu teoriile societății, istoriei, evoluției și schimbării politice. Toate aceste teorii au un grad ridicat de abstracție, și cei care își fundamentează acțiunile pe asemenea teorii au tendința de a observa în primul rând acele aspecte ale situației care se pretează unui astfel de tratament. Acestea constituie așa-numitul nivel superior – fapte sociale exterioare, public investigabile. Dedesubtul lor, la diferite niveluri de complexitate crescândă, se află o rețea stufoasă de relații care privesc orice formă de contact uman, din ce în ce mai puțin apte de clasificare riguroasă, din ce în ce mai opace privirii teoreticianului care încearcă să le priceapă alcătuirea, din ce în ce mai complicată, compusă din particule mici, insesizabile, care încearcă să analizeze orice unitate socială dată, definită mai mult sau mai puțin arbitrar, în individualitate – așa cum este ea, unică și diferită de orice altă unitate. Cu toate acestea, este evident că distincția dintre nivelul „superior” și cel „inferior” este artificială: fiecare teoretician abstractizează în modul său și pentru scopurile sale limitate, însă modurile în care o poate face sunt practic infinite, iar firele care leagă elementele experienței sociale – fațetele, interrelațiile, interacțiunile – sunt foarte multe și cu siguranță imposibil de a fi distinse exhaustiv, oricât de numeroase ar fi rețelele teoretice.

Teoria politică invocată pentru a justifica, de exemplu, o revoluție se concentrează asupra unor aspecte ale nivelului superior,

public; cu destul noroc, energie, abilitate, hotărâre din partea revoluționarilor, acest nivel se modifică radical; anumite instituții sunt sistematic distruse, altele sunt puse în locul lor; viețile omenești sunt schimbate, sunt impuse idei și politici noi, în numele cărora se acționează. Această „izbucnire“ răscolește inevitabil, dacă putem continua să folosim această metaforă, nivelurile inferioare ale vieții. Structura unei societăți văzute de sus în jos este continuă. Schimbările de la suprafață produc cutremure violente în întregul sistem. Dacă la vârful revoluția este extrem de violentă, ea pătrunde până la cele mai mari adâncimi, până în cele mai tainice unghere ale vieții societății. Teoreticienii revoluției se cred în stare să prezică efectele noului lor model asupra acelor părți din structura socială pe care le observă cu mai multă sau mai puțină claritate – care deține un loc în teoriile lor –, însă ei nu pot pierde din vedere rezultatele faptelor lor asupra nivelurilor mai întunecate și modul în care acestea vor afecta la rândul lor nivelul care le este mai familiar. Este inevitabil ca faptele lor să afecteze mai mult decât pot ei cunoaște. Procesele mai greu de observat, cele care nu sunt îndeajuns de clare pentru a fi luate în considerare, apar de la sine în produsele secundare, care sunt în mare măsură incalculabile; rezultatul va fi istoria obișnuită a tuturor marilor revoluții – răsturnări violente, inițiate în scopul de a crea un nou rai și o nouă ordine terestră de dragul unei formule: deși ele reușesc să perturbe definitiv uneori formele existente, ele conduc cel mai adesea la situații complet noi și neprevăzute, care sunt la fel de depărtate de așteptările revoluționarilor ca de cele ale oponenților lor. Cu cât o formulă este mai abstractă, cu atât este mai puțin adaptată la liniile sinuoase și întortocheate ale relațiilor umane concrete, cu atât este mai îndepărtat efectul total în raport cu convingerile preconceptuate ale teoreticienilor.

Prejudecățile celor mai mulți oameni care cred că refuză din rațiuni practice soluțiile programelor sociale propovăduite de teoreticieni – neîncrederea populară la adresa intelectualilor și propagatorilor de doctrine – se bazează pe ideea că schemele simplifică exagerat structura complexă a vieții umane și că, în loc să urmeze configurația acesteia, ele tind să o modifice, să o forțeze să se confor-

meze simetriei și simplității schemelor înseși, fără a acorda suficientă atenție realității vii și polimorfe a vieților omenești. Cu cât aplicarea unor asemenea formule diferă mai mult de rezultatele așteptate, cu atât mai „exasperați” vor fi teoreticienii care vor încerca să forțeze faptele să se supună anumitor tipare preconcepute; cu cât rezistența pe care o întâmpină este mai mare, cu atât eforturile de a o răsturna sunt mai violente, cu atât mai puternice sunt reacțiile negative, confuzia, suferința nemărturisită; scopurile inițiale sunt din ce în ce mai ignorate, iar consecințele experimentelor se depărtează tot mai mult de ce se dorește, planificase sau sperase. Prea adesea se ajunge la o luptă acerbă și fără rost a autorilor și a victimelor planurilor lor, situație care se supune din ce în ce mai puțin controlului uneia dintre părți.

De ce ar trebui ca termeni precum „doctrinar”, „ideolog fanatic”, „teoretician abstract” să stârnească un oprobriu evident, de vreme ce doctrina, ideile, abstracțiile pot fi corecte și adevărate – de vreme ce există o știință a societății și noi *putem* realmente prezice rezultatele unor acte radicale cu un grad înalt de precizie? De ce nu este potrivit să le aplicăm societății? Nu îi condamnăm pe fizicieni pentru că cred în doctrinele științei lor; nici pe astronomi pentru devoțiunea lor neclintită față de metodele matematice; însă când economiștii, sociologii sau teoreticienii politici dețin suficientă putere pentru a ne modifica viețile, oamenii devin suspicioși, indignați sau chiar violenți. Aceasta se datorează, poate, unui conservatorism natural, urii față de schimbare, adeziunii inconștiente la propriile teorii despre „simțul comun” și încrederii, cu nimic mai puțin prostești și lipsite de tact, în vechea organizare politică, oricât de crudă, nedreaptă sau grotescă ar fi fost ea. Toată această rezistență nu poate fi atribuită prostiei, mediocrității, intereselor și prejudecăților de grup, egoismului îngust, ignoranței și superstiției; ea se datorează în parte convingerii că anumite tipuri de comportament au tendința de a nu produce rezultate favorabile, amintirii unor revoluții eșuate, oceanelor de sânge care nu au dus spre un Tărâm al Iubirii, ci la noi vărsări de sânge și la mai multă mizerie. Motivația acestor atitudini este sentimentul justificat că arta de a conduce și de a schimba societățile diferă atât de erudiția savanților,

cât și de cunoașterea științifică; că oamenii politici de geniu, spre deosebire de cei care au studiat aceste discipline, nu pot comunica direct ce știu, nu pot transmite un set specific de reguli, nu pot enunța propoziții astfel formulate, încât să poată fi învățate cu ușurință de alții (pentru ca nimeni să nu mai aibă nevoie să le enunțe din nou). Ei nu pot oferi o metodă pe care, după ei, să o poată practica orice specialist competent, lipsit de geniul inventatorului sau al descoperitorului original. Ceea ce numim „înțelepciunea” omului de stat, și anume abilitatea politică, reprezintă mai degrabă înțelegere decât cunoaștere, constituie un gen de familiarizare cu faptele semnificative, fiind aptă să îi facă pe cei care o posedă să poată explica ce se potrivește și ce nu; ce anume poate fi făcut și ce nu în cutare împrejurări, ce mijloace și în ce măsură vor funcționa în cutare situații, chiar dacă cei care dețin aceste calități nu sunt neapărat capabili să explice cum de știu aceste lucruri sau ce anume știu. Ce ne face să îi distingem, pe de o parte, pe Henric al IV-lea al Franței, Richelieu, Washington sau Cavour de, pe de alta, oameni, într-un fel cu nimic mai prejos, precum Ioannes din Leiden, împăratul Iosif al II-lea al Austriei, Robespierre, Hitler sau Stalin? Care este „secretul” succeselor celor dintâi? Cum de au știut ei ce să facă și când să facă? Ce a făcut ca lucrarea lor să reziste, de vreme ce din eforturile unor oameni la fel de hotărâți, inteligenți și neînfricați să se aleagă praful și, cel mai adesea, să nu rămână decât o suferință omenească de nedescris?

De îndată ce vrem să aflăm secretul, devine clar că nu există și nici nu poate exista vreunul, iar noi nu facem decât să ne întrebăm ce cheie au deținut acești oameni pentru a accede la misterele propriilor situații, acolo unde nu există nici o cheie. Botanica este o știință, nu și grădinăritul; firește, acțiunile și rezultatele lor în situații în care nu este vizibilă decât suprafața vor putea reuși fie ca efect al norocului, fie datorită „intuiției” autorilor; adică acelui tip de înțelegere a relațiilor dintre nivelul „superior” și cel „inferior”, un gen de integrare semiinstinctivă a nenumăratelor componente infinitezimale din care este alcătuită viața personală și socială (despre care scria atât de bine Tolstoi în epilogul la *Război și pace*), în care sunt cuprinse aptitudini dintre cele mai diverse – spirit de ob-

servație, cunoașterea faptelor și, mai presus de toate, experiență –, în legătură cu care vorbim despre simțul pentru oportun, sensibilitate la nevoile și însușirile ființelor omenești, geniu politic și istoric – pe scurt, acel tip de înțelepciune umană, de capacitate de a-și conduce viața sau de a face ca mijloacele să se potrivească scopurilor, care, așa cum a descoperit Faust, nu poate fi confundat cu simpla cunoaștere a faptelor: învățătura și știința. La fel ca în științe și în evoluția cunoașterii, aici intervin încercarea și eroarea. Ceea ce Karl Popper numește metoda ipotetico-deductivă joacă aici un rol central, la fel și inducția ori deducția în sensul lor obișnuit. Mai există și un element de improvizație, un cântat după ureche, o capacitate de a aprecia din ochi situația, de a ști când să te avâți și când să stai pe loc, și aceste aptitudini nu pot fi înlocuite cu nici o formulă, rețetă generală, remediu universal ori capacitate de a identifica situații specifice ca instanțe ale unor legi generale.¹

¹ Acest tip de cunoaștere, numit și geniu practic, de care au nevoie atât istoricii, cât și oamenii politici dacă doresc să reușească să înțeleagă societățile în care trăiesc sau cele din trecut și, probabil, din viitor, nu coincide cu cunoașterea la care s-a referit Gilbert Ryle în celebra distincție dintre *a ști că* și *a ști cum*. A ști cum să faci ceva – a deține sau a dobândi o aptitudine sau un anumit fler – nu presupune capacitatea cuiva de a descrie de ce acționează în felul în care acționează: cine știe să meargă pe bicicletă nu este neapărat în stare să explice ce face sau de ce comportamentul său duce la rezultatele dorite. Însă un om politic confruntat cu o situație critică, forțat să aleagă între soluții alternative, ori un istoric care respinge o anumită explicație a unor evenimente din trecut ca fantezistă sau superficială, pentru că evenimentele nu se pot petrece în maniera indicată sau pentru că explicația nu dezvăluie relațiile dintre factorii care au fost realmente importanți – o asemenea persoană judecă într-un fel situația, o estimează pentru a putea răspunde obiecțiilor, poate oferi motive pentru a respinge soluțiile alternative, dar nu poate demonstra adevărul spuselor sale, făcând referință, la teorii sau sisteme de cunoaștere, decât într-un grad nesemnificativ – și în orice caz, nu în sensul în care erudiții sau specialiștii ar putea fi pregătiți să o facă. Cu toate acestea, cercetarea prezintă analogii izbitoare cu tipul de înțelegere de care vorbesc aici. Savantul care corectează un text greșit nu mi se pare foarte diferit de cel care analizează sau diagnostichează o situație socială. Fără îndoială, nici aici nu ne putem descurca în absența unei metode sau a unui sistem științific: semnele de pe manuscrise sunt comparate cu alte semne, structurile propozițiilor, cu alte structuri; inducția poate lua locul memoriei, testele ipotetico-deductive pot înlocui ghicitul. Totuși, când Porson a corectat textul lui Aristofan, repurtând un succes atât de spectaculos, simțul pe care l-a

Raționaliștii secolului al XVIII-lea au fost acuzați adeseori, și pe bună dreptate, că ignoră acest adevăr, crezând că fenomenele vieții sociale și individuale ar putea fi deduse din condiții inițiale și legi științifice, la fel ca în cazul corpurilor cerești din sistemul newtonian. Adevărul pe care îl ignorau era existența unei falii mari între generalizare și situația concretă – prima fiind caracterizată de simplitate, cea de-a doua, de complexitate excesivă. Însă și unii dintre cei care i-au criticat au comis greșeli asemănătoare. Fără îndoială, Helvétius, Robespierre, Comte și Lenin au greșit închipuindu-și că știința aplicată ar putea rezolva toate problemele vieții umane. Dar Burke, Maistre, Tolstoi și T.S. Eliot, care au sesizat erorile celor de mai sus, au fost la rândul lor înclinați să sugereze

avut pentru stilul lui Aristofan – felul în care și-a dat seama ce ar fi putut scrie Aristofan și ce nu – nu l-ar fi putut avea un „creier artificial“, indiferent cât de multe propoziții generale despre comedia greacă antică ar fi fost înmagazinate în acesta și câte manuscrise și papiusuri i-ar fi fost introduse în memorie. Dacă nu ar fi avut o asemenea erudiție, Porson nu ar fi putut da soluțiile pe care le-a dat; dar talentul său de a le găsi a depins de capacitatea de a coordona un număr imens de date abia articulate, de a trece apoi la pasul decisiv, de a se supune experienței cruciale – aceea de a discrimina și elabora un model general care să satisfacă toate sau multe dintre scopurile propuse. Iată de ce îl calificăm pe Porson drept ghicitor inspirat. În principiu, un număr mare dintre caracteristicile stilului lui Aristofan, care au intrat în activitatea sa imaginativă în manieră semiconștientă, ar putea fi expuse, enumerate și clasificate, conexiunile lor putând fi ulterior prelucrate sistematic. În practică, aceasta este imposibil, deoarece faptele sunt mult prea amănunțite, în număr mult prea mare, prea puține persoane sunt competente să efectueze asemenea operații ș.a.m.d. Lucrurile stau în mare parte la fel și în privința soluțiilor la problemele istoriei și acțiunii umane. Într-un sens, nu există un motiv empiric pentru care aceste procese să nu poată fi descrise complet sau reduse la științe; pentru care opera de geniu, inspirație și imaginație – care constă atât în generalizări, pe de o parte, cât și în potrivirea scrupuloasă a fragmentelor într-un model general, pe de altă parte – nu trebuie făcută de mașini. Dar experiența noastră ar trebui să fie complet diferită – structura sa polimorfă, cu „mai multe niveluri“, ar trebui schimbată din temelii pentru ca așa ceva să fie posibil. Iar când sunt luate în considerare posibilități atât de radicale ca aceasta – pe care imaginația abia dacă le poate cuprinde –, este pesemne impropriu să le numim empirice. Ele țin de caracteristicile cele mai generale ale experienței umane normale, pe care, pe baza experienței de până acum, nu le putem socoti alterabile; aceste caracteristici sunt uneori considerate mai degrabă categorii decât fapte empirice.

că, deși cheia oferită de știință nu este potrivită, există o metodă corectă de a dezvălui misterele – aceasta fiind încrederea în tradiție, revelație și credință, o concepție „organică” asupra vieții, simplitatea desăvârșită sau descoperirea filonului secret al civilizației creștine. Dar dacă ce am susținut mai sus este corect, toate soluțiile de acest tip sunt în principiu false. Nu există substitut pentru simțul realității.¹ Numeroase activități pot constitui o propedeutică la acest simț, așa cum arheologia și paleografia sunt o propedeutică a istoriei. Istoricii și oamenii de acțiune își obțin informațiile de unde pot. Metodele științifice, statistice și amănuntele biografice minore – nimic nu este lipsit de importanță, totul poate contribui la rafinarea simțului apartenenței a ceva la un context. Firește, fără un minimum de informație elementară de acest tip, nu vom depăși ignoranța. Cu toate acestea, simțul realității – sau al istoriei –, care ne face în stare să depistăm relațiile dintre lucrurile și persoanele reale, reprezintă o familiarizare cu situațiile particulare, în vreme ce orice teorie are de-a face cu atribute și entități idealizate: cu generalul.

Mulți gânditori au sesizat acest lucru, dar numai Hegel a încercat să unească ambele aspecte, tratând universalul drept „concret”, repudiind știința propriu-zisă, care nu operează decât cu abstracții, și susținând posibilitatea unei științe superioare în ansamblu acesteia, care, fără să înceteze de a fi generală, l-ar face pe omul de știință (adică pe metafizician) să-și croiască cu pași infailibili drumul spre sâmburele particularului concret – spre situația efectivă, pe care el ar înțelege-o în toată complexitatea și bogăția ei, într-o manieră la fel de clară și de exhaustivă, cu același grad de certitudine demonstrativă cu care pot fi înțelese sistemele riguros deductive. Prin acest paradox monstruos s-a ajuns la o mentalitate în care atributele contradictorii – formalul și materialul; teoria și practica; deducția și luarea directă la cunoștință; ceea ce este acum și aici, situația actuală, ca și ceea ce este atunci și acolo, în timp și spațiu diferite; gândirea și observația; experiența reală și generalizările care pornesc de la aceasta; subiectul și obiectul; lucrurile și cuvintele –

¹ T.S. Eliot spunea că oamenii nu pot suporta prea multă realitate; dar marii istorici, romancierii și artiștii suportă realitatea mai mult decât ceilalți.

au fost considerate un tot unic și indivizibil, obiect al unei înțelepciuni transcendente, *Geist*-ul care accede la conștiința de sine ce ar urma să ia locul încercărilor stângace și discontinue de a trata fragmentele realității unul câte unul sau, mai rău, ca și cum fiecare ar conține un întreg. Și totuși, în însuși acest efort de a tăia nodul gordian, recurgând, în cel mai bun caz, la o scamatorie de senzație, Hegel a contribuit cu ceva la denunțarea pozitivismului exagerat din vremea sa, care identifica întreaga cunoaștere cu metodele științelor naturii, culminând într-un sistem de propoziții generale ce ar acoperi întregul univers, dând seamă de tot ce este.

Cele mai multe utopii ale epocii noastre se trag din acest tip de pozitivism. Oare la ce ne referim când calificăm un gânditor drept utopic sau când acuzăm un istoric că relatează nerealist și excesiv de dogmatic evenimentele? La urma urmei, nici un gânditor utopic modern nu poate fi acuzat de dorința de a sfida legile fizicii. Nu legi precum cele ale gravitației sau electromagnetismului sunt cele pe care le-au ignorat autorii utopici din epoca modernă. Și atunci, față de cine sau față de ce au păcătuیت cei înclinați spre asemenea sisteme? Cu siguranță, nu față de legile sociologiei, întrucât, chiar prin cele mai puțin riguroase și mai impresioniste procedee „științifice“, nu au fost formulate decât foarte puține dintre acestea. Încrederea exagerată în existența unor asemenea legi este adesea unul dintre indiciile lipsei de realism - așa cum putem constata ori de câte ori oamenii de acțiune reușesc să le sfideze și să distrugă încă un fals model sociologic. Ni s-ar părea mai corect să spunem că a fi utopist înseamnă a admite posibilitatea de a urma direcții care, în realitate, nu pot fi urmate și a argumenta aceasta pornind de la premise teoretice, în ciuda evidenței „concrete“ a „faptelor“. Aceasta este, cu siguranță, ceea ce au gândit Napoleon sau Bismarck atunci când i-au condamnat pe teoreticienii speculativi.

Care sunt acțiunile ce se opun dorințelor noastre, ce fac ca unele scheme, altminteri dezirabile, să pară impracticabile oamenilor dotați cu simțul realității, acțiuni care totuși îi fac pe cei care îndeamnă la aplicarea lor să fie susceptibili de acuzația de teoreticieni zănatici ori utopiști orbi? Fără îndoială, argumentând în legătură cu ce poate și ce nu poate fi făcut, avem tendința de a spune

despre cutare sau cutare plan că „va eșua inevitabil“ – cu alte cuvinte, că se bazează pe supoziția potrivit căreia voințele și organizațiile oamenilor vor fi suficient de puternice pentru a produce cutare efecte atunci când, de fapt, ele nu o vor face, întrucât forțe mult prea puternice le vor strivi și învinge. Care sunt aceste forțe? Sunt forțe pe care oameni ca Bismarck, lordul Salisbury sau Abraham Lincoln le-au înțeles, în care noi credem, dar pe care fanaticii obsedați de teorii le ignoră.

Cel puțin un răspuns la această întrebare este cu siguranță fals, și anume, acela că Bismarck ar fi sesizat legi care au scăpat din vedere fanaticilor și că relația dintre Bismarck și aceștia din urmă este aceeași ca cea dintre Newton sau Darwin și astrologii sau alchimistii preștiințifici. Este greșit să credem așa ceva. Dacă am cunoaște legile care guvernează viața individuală sau socială, am putea opera în cadrul lor, folosindu-le așa cum folosim alte legi în cucerirea naturii, inventând metode care țin cont de asemenea forțe, de relațiile dintre ele și de efectele lor costisitoare. Or, ceea ce ne lipsește este tocmai acest tip de tehnologie socială pe care să se poată conta. Nimeni nu crede cu adevărat că Bismarck a știut mai multe legi de dinamică socială sau că le-a cunoscut mai bine decât, să zicem, Comte. Dimpotrivă, motivul pentru care Comte a fost acuzat de utopie este că el (spre deosebire de William James) a crezut în asemenea legi. Când credem că un anumit proces este inevitabil, când îi îndemnăm pe oameni să nu se opună unei puteri superioare în context istoric, pe care ei nu o pot modifica, cel puțin, nu în modul în care ei o doresc, nu credem că știm fapte și legi cărora ne supunem, ci dimpotrivă, că nu le cunoaștem. Cu alte cuvinte, suntem conștienți că, dincolo de faptele pe care le scot în evidență potențialii reformatori, există o masă amorfă de factori cărora le putem sesiza tendința generală, fără a le putea însă formula cu precizie relațiile reciproce; orice încercare de a ne comporta ca și cum doar factorii de la „nivelul superior“ ar fi importanți sau semnificativi, ignorând astfel baza, va duce inevitabil la frustrarea reformelor proiectate și poate chiar la un neașteptat dezastru. Când ni-i reprezentăm pe utopiști străduindu-se patetic să răstoarne instituțiile sau să schimbe natura indivizilor sau a sta-

telor, patosul provine nu din faptul că există legi cunoscute pe care aceștia le-ar sfida orbește, ci din faptul că ei își închipuie că ceea ce știu despre o mică părticică din scenă acoperă scena în întregime. Căci în loc să conștientizeze și să accepte caracterul limitat al cunoașterii noastre ori chiar al faptului că nu putem formula în legi sau generalizări întreaga cunoaștere pe care putem spera să o deținem asupra relațiilor dintre ce este vizibil și clar și ce nu, utopiștii pretind că știu tot ce trebuie știut, că operează cu ochii deschiși într-un mediu transparent, cu fapte și legi evidente; ei refuză astfel să admită că nu fac decât să bâjbâie într-o penumbră în care unii pot vedea mai departe decât alții, dar în care nimeni nu vede dincolo de un anumit punct, în care cu toții trebuie, precum navigatorii în ceață, să se bazeze pe un simț general al locului în care se află și al felului în care trebuie să navigheze pe o asemenea vreme și în asemenea ape, având la dispoziție doar ajutorul pe care li-l pot oferi hărțile pe care le-au întocmit în alte epoci oameni care au apelat la alte convenții, folosind instrumente care nu le pot indica nimic în afară de informații extrem de generale despre situația lor.

Una dintre cele mai grave și mai periculoase erori ale marilor creatori de sistem din secolul al XIX-lea, hegelieni și comțiști, dar, în primul rând, a numeroaselor secte marxiste, a fost aceea de a presupune că a califica ceva drept inevitabil înseamnă a indica existența unei legi. În științele naturii, conceptul de inevitabilitate este rareori utilizat, și a identifica aici ceea ce este inevitabil cu ceea ce se supune unei legi este o atitudine, poate, corectă și, în orice caz, inofensivă. Dar în sfera relațiilor umane, lucrurile par să stea cu totul invers. Când vorbim despre forțe prea mari ca să le putem rezista, nu vrem să spunem că ne izbim de o „lege de fier“. Vrem să spunem doar că există foarte multe lucruri, legate de o situație anume, pe care nu le știm, ci doar le bănuim vag, și că s-ar putea ca voințele noastre și mijloacele de care dispunem să nu fie îndeajuns de eficiente pentru a depăși acești factori necunoscuți, amenințători tocmai pentru că sunt prea greu de analizat. Îi admirăm pe bună dreptate pe acei oameni de stat care, fără să pretindă că depistează legi, sunt capabili să facă mai mult decât alții pentru a-și pune în aplicare planurile, și asta datorită unui simț superior al

dimensiunilor acestor factori necunoscuți sau parțial cunoscuți și al efectului lor asupra cutărei situații reale. Acestea sunt persoanele care apreciază efectul probabil al unei acțiuni umane deliberate asupra contextului particular pe care li-l pune în față acea situație; ei evaluează contextul și cât vor fi ei înșiși sau alții în stare să-l modifice prin acte de voință – contextul presupune factori umani și nonumani în interacțiune –, fără ajutorul legilor sau al teoriilor; căci factorii la care ne referim se află sub nivelul viziunii științifice clare, sunt prea numeroși, prea complecși, prea mărunți pentru a putea fi integrați într-o structură deductivă elegantă de legi naturale, susceptibile de tratare matematică; ei sunt „colosali“, „inexorabili“, „inevitabili“ tocmai pentru că înlănțuirea dintre ei *este* opacă. Nu putem spune cu exactitate cât de plastic se va dovedi acest context, pentru că orice efort menit să acționeze asupra sa implică un risc, neputând fi calculat cu precizie – suntem exact în opusul situației în care ne-am afla dacă ar exista legi sociale pe care le-am putea cunoaște și dacă am ști ce înțelegem prin „inevitabil“ ori ceea ce i se conformează.

A crede că mediul complex în care trăim este guvernat de legi obiective, ele însele precise, înseamnă a ne contrazice propriile păreri. Pentru marxiști și pentru toți cei care cred că viața individuală sau socială este în întregime determinată de legi care pot fi, în principiu, descoperite, oamenii sunt mai slabi decât credeau în mândria lor preștiințifică; ei pot fi calculați și, în principiu, sunt capabili de omnisciență. Dar așa cum credem cel mai adesea despre noi înșine, mai ales ca istorici sau oameni de acțiune – adică atunci când avem de-a face cu indivizi, fapte sau lucruri particulare –, observăm un spectacol cu totul diferit: acela al oamenilor care se supun câtorva legi naturale: căzând în greșeală, învinși, ajungând unii victimele altora, și aceasta pentru că ei ignoră nu legile, ci mai degrabă rezultatele actelor omenești, astfel încât cei care reușesc cel mai bine sunt cei care posedă (pe lângă noroc, care este, poate, indispensabil) o combinație de putere a voinței și de capacitate pentru aprecierea neștiințifică, negeneralizatoare a situațiilor *ad-hoc*. Imaginea este aceea a omului liber, uneori puternic și în mare măsură ignorant. Este exact contrariul viziunii științifice,

conform căreia oamenii sunt slabi, determinați cauzal și potențialmente omniscienți.

Datorită eșecului răsunător al acestei din urmă viziuni de a se potrivi cu concepția noastră despre viață, oamenii de știință care încearcă să generalizeze în istorie sau politică sunt priviți cu suspiciune. Teoriile lor sunt condamnate ca nerealiste, doctrinare și utopice. Sensul acestor acuzații este că toate reformele pe care le sugerează considerațiile utopice, de dreapta sau de stânga, nu vor fi în stare să țină cont de unica metodă prin intermediul căreia ceva – bun sau rău – poate fi pus în practică, unica metodă de descoperire fiind dată de răspunsul la întrebarea: Ce fac și ce suportă oamenii, de ce și cum? Concepția conform căreia răspunsul la aceste întrebări poate fi oferit prin legi generale, pe baza cărora trecutul și viitorul indivizilor și societăților poate fi prezis corect, a dus la imagini eronate atât în teorie, cât și în practică; la povești, teorii fanteziste și pseudoștiințifice asupra comportamentului uman, abstracte și formale în dauna faptelor. Tot această concepție a dus la revoluții, războaie și campanii ideologice, purtate în virtutea certitudinii dogmatice privind efectul lor – enorme aberații care au costat viața, libertatea și fericirea unui număr mare de ființe omenești nevinovate.

DISCERNĂMÂNTUL POLITIC

Ce înseamnă oare să ai discernământ în politică? Ce înseamnă să fii înțelept sau înzestrat pentru rezolvarea problemelor politice? Ce înseamnă să ai geniu politic sau măcar competență politică, să știi cum să rezolvi lucrurile în acest domeniu? O cale de a căuta răspunsul ar fi, poate, să analizăm ce vrem să spunem când îi condamnăm sau îi compătimim pe oamenii de stat pentru lipsa acestor calități. Uneori ne plângem că ei sunt orbiți de prejudecăți sau pasiuni; orbiți față de ce? Spunem despre ei că nu înțeleg vremurile în care trăiesc ori că se opun așa-numitei „logici a faptelor”; că „încearcă să dea ceasul înapoi” sau că „istoria este împotriva lor”; îi mai acuzăm de ignoranță sau de incapacitatea de a înțelege, de a fi idealști lipsiți de spirit practic, vizionari, utopiști, fascinați de un trecut fabulos sau de un viitor irealizabil. Toate aceste expresii și metafore par să presupună existența unor lucruri cunoscibile (adică despre care criticul are habar) pe care conducătorii politici nu ar fi reușit, din păcate, să le înțeleagă, fie că este vorba despre cunoașterea mișcării inexorabile a vreunui ceas cosmic pe care nici un om nu îl poate regla, fie despre o anumită structură fixă a lucrurilor în timp și spațiu, fie despre un mediu mai misterios – tărâmul „Spiritusului” sau al „realității ultime” – care trebuie înaintea aprofundat pentru a evita eșecul.

În ce constă însă această cunoaștere? Este oare cunoașterea unei științe? Există cu adevărat legi care așteaptă să fie descoperite, reguli care trebuie învățate? Este posibil ca oamenii de stat să studieze ceva ce ar putea fi numit „știință politică” – știința relațiilor dintre ființele omenești și dintre ele și mediul înconjurător – care ar consta, ca orice altă știință, în sisteme de ipoteze verificate,

organizate prin legi, care să ducă, prin intermediul experimentelor și observațiilor ulterioare, la descoperirea altor fapte și la verificarea de noi ipoteze?

În mod sigur, aceasta a fost opinia pe care, explicit sau nu, au formulat-o Hobbes, Spinoza și discipolii acestora, fiecare în felul său. Această viziune a devenit din ce în ce mai influentă în secolul al XVIII-lea și în al XIX-lea, când științele naturii au dobândit un prestigiu enorm, când s-a încercat să se susțină că tot ce nu poate fi redus la o știință a naturii nu poate fi considerat, de fapt, cunoaștere. Cei mai ambițioși și mai fanatici adepți ai determinismului științific – Holbach, Helvétius, La Mettrie – au crezut că, dacă am dispune de o cunoaștere suficientă a naturii universal umane și a legilor comportamentului social, precum și de cunoașterea stării unor ființe omenești într-un anumit moment, am putea calcula științific felul în care aceste ființe umane sau, în orice caz, grupuri mari de oameni – societăți sau clase întregi – se vor comporta în alte împrejurări. Se susținea, și părea destul de rezonabil în acea vreme, că așa cum cunoașterea mecanicii este indispensabilă inginerilor, arhitecților și inventatorilor, tot așa cunoașterea mecanicii sociale este necesară oricui – oamenilor de stat, de exemplu – ar dori să determine grupuri mari de oameni să acționeze într-un anumit fel. Căci în absența acestor cunoștințe, ei nu s-ar fi putut baza decât pe impresii întâmplătoare, pe amintiri incomplete și neverificate, pe aprecieri făcute pe dibuite, pe metode elaborate aiurea sau pe ipoteze neștiințifice. A recurge la aceste procedee este, fără îndoială, necesar în cazul în care nu avem la îndemână metode științifice adecvate; dar trebuie să înțelegem că asemenea atitudini nu sunt de un mai mare folos decât conjecțiile haotice despre natură făcute de popoarele primitive sau de europeni în Evul Mediu – unelte grotesc de inadecvate, care au fost înlocuite cu progresele timpurii făcute de știința autentică. Și în instituțiile de învățământ superior există – chiar în vremea noastră – oameni care gândesc în acest fel.

Gânditorii mai puțin ambițioși, influențați de întemeietorii științelor vieții de la începutul secolului al XVIII-lea, au conceput știința societății pe bazele unei așa-zise anatomii sociale. Pentru a

fi un doctor bun este necesar, dar nu și suficient, să cunoști anatomie. Dar mai trebuie să știi cum să o aplici unor cazuri specifice – anumitor pacienți care suferă de anumite forme ale anumitor boli. Și aceasta nu se poate învăța exclusiv din cărți sau de la profesori, ci presupune o experiență personală deosebită și talent înnăscut. Cu toate acestea, nici experiența și nici înzestrarea nativă nu pot fi substituite complete pentru cunoașterea unei științe avansate – cum ar fi patologia sau anatomia. Cunoașterea teoriei nu este suficientă pentru a ne face apti să vindecăm bolnavul, însă ignorarea ei este fatală. Prin analogie cu medicina, erori precum lipsa de discernământ ori de realism politic, spiritul utopic, încercările de a frâna progresul ș.a.m.d. au fost – s-a părut, pe bună dreptate – atribuite ignoranței sau sfidării legilor dezvoltării sociale – legi ale biologiei sociale (care concepe societatea ca organism și nu ca mecanism) sau ale științei politice aferente.

Filosofii din secolul al XVIII-lea, fascinați de știință, credeau cu tărie în asemenea legi; ei au încercat să explice întregul comportament uman în termenii efectelor identificabile ale educației, ai mediului natural și ai rezultatelor calculabile ale jocului dorințelor și pasiunilor. Și totuși, acest tip de abordare a izbutit să explice doar o parte foarte mică a comportamentului efectiv al oamenilor tocmai când nevoia unei asemenea explicații părea mai presantă ca oricând – în timpul terorii iacobine și după aceea. Ceji care credeau în posibilitatea explicării istoriei pe bază de legi au înregistrat un eșec considerabil în predicția sau analiza unor fenomene precum creșterea și violența naționalismului, unicitatea fiecărei culturi și a conflictelor dintre ele ori evenimentele care au dus la războaie și la revoluții; ei au dovedit de o înțelegere extrem de redusă pentru ceea ce putem desemna, în mare, ca viață spirituală sau emoțională (a indivizilor sau a unor popoare întregi) și pentru jocul imprevizibil al factorilor iraționali. Prin urmare, era inevitabil să apară noi ipoteze, fiecare pretinzând că le răstoarnă pe celelalte, revendicându-și statutul de sentință definitivă în această privință.

Predicatorii mesianici – profeți precum Saint-Simon, Fourier, Comte, gânditori dogmatici ca Hegel, Marx, Spengler, teologii preocupați de istorie de la Bossuet până la Toynbee, propagatorii operei

lui Darwin, adepții unei anumite școli de sociologie sau psihologie dominante – toți aceștia au încercat să rezolve problema pusă de eșecul filosofilor din secolul al XVIII-lea de a construi o știință autentică și corectă a istoriei. Fiecare dintre acești noi apostoli ai secolului al XIX-lea a revendicat pentru sine, într-o măsură mai mică sau mai mare, exclusivitatea adevărului. Cu toții credeau că există un model amplu universal și o metodă unică de a-l înțelege; cunoașterea acestui model i-ar fi scutit pe mulți conducători politici de la comiterea unor greșeli, salvând umanitatea de o tragedie cumplită.

Încă nu s-a negat suficient de apăsător faptul că politicieni precum Colbert, Richelieu, Washington, Pitt sau Bismarck par să se fi descurcat destul de bine fără această cunoaștere, așa cum este evident că s-au putut construi poduri înainte de descoperirea principiilor mecanicii și că unele boli au putut fi vindecate de oameni care, aparent, nu cunoșteau anatomie. S-a admis că inspirația unor indivizi de geniu și aptitudinile lor înnăscute ar putea fi – și au fost – responsabile pentru aceasta. Dar s-a adăugat, mai ales spre sfârșitul secolului al XIX-lea, că nu este nevoie să ne concentrăm asupra unei surse de lumină atât de precare. Principiile în virtutea cărora au acționat acei mari oameni de stat, chiar dacă au fost conștienți de ele, ar fi putut fi deduse și reduse la o știință exactă – susțineau unii sociologi optimiști – într-un mod analog celui în care principiile biologiei sau mecanicii fuseseră stabilite odinioară.

Conform acestei concepții, discernământul politic nu mai trebuie să fie o chestiune de instinct, fler, revelație bruscă și sclipire de geniu inanalizabil. Dimpotrivă, el trebuie pus, o dată pentru totdeauna, pe bazele solide ale unei cunoașteri neîndoielnice. S-au înregistrat divergențe de opinii când s-a ridicat întrebarea dacă această nouă cunoaștere este empirică sau *a priori*, dacă autoritatea ei provine din metodele vreunei științe a naturii sau din metafizică. Oricare ar fi fost răspunsul, se ajungea la ceea ce Herbert Spencer a numit științele staticii sociale și ale dinamicii sociale. Cei care au aplicat-o se numesc ingineri sociali; misterioasa artă a guvernării urma să înceteze să fie o enigmă: ea putea să fie transmisă, învățată, aplicată, devenind o chestiune de competență profesională și de specializare.

Această teză ar fi mai plauzibilă dacă legile nou descoperite nu s-ar dovedi identice cu vechile truisme – precum acela că majoritatea revoluțiilor sunt urmate de perioade de reacțiune (ceea ce revine, în fond, la virtuala tautologie după care cele mai multe mișcări se opresc la un moment dat, fiind urmate de alte mișcări, adeseori în direcție opusă). De asemenea, ar trebui ca legile să nu fie constant abrogate și anulate violent de evenimente, distrugând astfel sistemele teoretice. Pesemne că nimeni nu a contribuit mai mult la subminarea încrederii într-o știință autentică a relațiilor umane decât marii tirani ai zilelor noastre – Lenin, Stalin și Hitler. Dacă încrederea în legile istoriei și în „socialismul științific” i-a ajutat într-adevăr pe Lenin sau pe Stalin, ea i-a ajutat nu atât ca formă de cunoaștere, cât în felul în care o credință fanatică într-o dogmă de un fel sau altul îi poate ajuta pe oamenii hotărâți, justificând acte nemiloase și înlăturând îndoieli și scrupule.

Stalin și Hitler au ruinat aproape complet edificiul, odinioară splendid, al legilor inexorabile ale istoriei. La urma urmei, Hitler și-a îndeplinit aproape complet planul de răsturnare a consecințelor Revoluției Franceze. Revoluția din Rusia a deturnat violent întreaga societate occidentală de la un curs al lucrurilor care, până atunci, părusc destul de regulat, transformându-l într-o mișcare neregulată, urmată de o prăbușire dramatică – neprevăzută de marxiști sau de ceilalți profeți „științifici”. Este destul de ușor să aranjezi retrospectiv istoria astfel încât ea să pară simetrică – celebra epigramă plină de cinism a lui Voltaire, după care istoria constă în nenumărate renghiuri jucate pe scama morților¹, nu este atât de superficială pe cât pare. O știință autentică trebuie să fie capabilă nu numai să rearanjeze trecutul, dar și să prezică viitorul. A clasifica faptele, a le ordona în structuri clare nu înseamnă știință în adevăratul sens al cuvântului.

Se spune că marele cutremur care a distrus Lisabona pe la mijlocul secolului al XVIII-lea a zdruncinat încrederea lui Voltaire în caracterul inevitabil al progresului uman. La fel, marile mișcări politice cu efecte distructive din vremea noastră au inoculat o imensă

¹ „Un historien est un babillard qui fait des tracasseries aux morts”: *The Complete Works of Voltaire*, vol. 82, Geneva și Toronto. 1968. p. 452.

îndoială cu privire la plauzibilitatea vreunei științe a comportamentului uman care să îi călăuzească pe oamenii de acțiune – fie ei industriași, înalți funcționari însărcinați cu bunăstarea socială sau oameni de stat. Problema a trebuit reexaminată: supoziția că o știință exactă a comportamentului social este doar o chestiune de timp și de inspirație a încetat să pară de la sine înțeleasă. Care ar fi metoda pe care o asemenea știință ar trebui să o urmeze? În mod sigur, nu una deductivă: nu existau axiome acceptate din care întregul comportament uman să poată fi dedus prin intermediul unor reguli logice acceptate. Nici cel mai dogmatic teolog nu ar ridica o astfel de pretenție. Să fie vorba atunci despre metode inductive? Legi bazate pe cercetarea unei colecții vaste de date empirice? Sau pe metodele ipotetico-deductive, atât de greu aplicabile complexității problemelor umane?

În teorie, fără îndoială, astfel de legi ar putea fi descoperite, însă în practică, această posibilitate s-a dovedit mult mai puțin promițătoare. Dacă sunt un conducător politic constrâns să aleg, într-o situație critică, între două alternative de acțiune, oare – presupunând că aş fi dispus să aștept răspunsul – îmi va servi la ceva să consult o echipă de specialiști în științe politice, care să îmi prezinte toate cazurile istorice similare situației mele, astfel încât eu sau ei să extragă trăsăturile comune acestor cazuri, stabilind în acest mod legile adecvate ale comportamentului uman? Instanțele pe care ar trebui să se sprijine o astfel de inducție – sau ipotezele menite să sistematizeze cunoașterea istorică – nu ar fi numeroase, dată fiind diversitatea experienței umane; iar dacă am pierde din vedere ce este unic fiecărui caz și am reține numai ce le este comun, am rămâne doar cu un strat de cunoștințe generale foarte superficial, mult prea inadecvat contextelor specifice pentru a ne fi de folos într-o dilemă practică.

Ceea ce interesează este, evident, înțelegerea unei situații particulare, cu totalitatea trăsăturilor care o fac să fie unică: oamenii, evenimentele și pericolele, speranțele și temerile aferente unui anumit loc și unui anumit moment, precum Parisul în 1791, Petrogradul în 1917, Budapesta în 1956, Praga în 1968 sau Moscova în 1991. Nu este necesar să ținem cont în mod sistematic de tot ce au în comun aceste evenimente cu alte evenimente și alte situ-

ații cu care par să semene în anumite privințe, dar căroră le poate lipsi exact acel ceva care le face să fie diferite de ceea ce s-a întâmplat în alte momente și în alte locuri. Dacă sunt la volan și conduc mașina cu viteză disperată, ajung la un pod care pare șubred și trebuie să decid repede dacă mă țin sau nu, câteva noțiuni de mecanică mi-ar fi, desigur, de folos. Dar și așa, este greu de presupus că așa avea timpul necesar pentru a chibzui și calcula. Pentru a-mi putea fi de folos în timpul unei crize, o astfel de cunoaștere trebuie să fi declanșat o abilitate cvasiinstinctivă – cum ar fi capacitatea de a citi fără a fi în același timp conștient de regulile limbii.

În inginerie, ce-i drept, unele legi pot fi formulate, chiar dacă nu este nevoie să fim constant conștienți de ele. În acțiunea politică însă, legile sunt, de fapt, puține la număr: aptitudinile sunt totul. Reușita politicianilor sau a conducătorilor de autovehicule este dată de faptul că ei nu gândesc în termeni generali – cu alte cuvinte, ei nu încep prin a se întreba în ce privințe o situație este asemănătoare sau diferită de alte situații în cursul istoriei omenirii (demers pe care sociologii istoriei sau teologii în haine de istorici, ca Vico sau Toynbee, se mândresc a-l fi întreprins). Meritul lor este acela de a înțelege combinația unică de caracteristici ce constituie o anumită situație particulară – aceasta și nu alta. Ceea ce sunt ei în stare să facă este să înțeleagă caracterul unei anumite mișcări politice, al unui anumit individ, al unei stări de fapt unice, al unei atmosfere unice, al unei anumite combinații de factori economici, politici și personali; și ne-ar fi dificil să ne închipuim că această aptitudine poate fi literalmente învățată.

Vorbim despre o sensibilitate ieșită din comun pentru anumite tipuri de fapte și recurgem mai degrabă la metafore. Spunem despre unii oameni că au „antene” care le comunică trăsăturile și structura unei anumite situații politice sau sociale. Vorbim despre ce înseamnă a avea un bun ochi politic, nas politic sau o bună ureche politică, despre simțul politic stimulat de dragoste, ambiție sau ură, simț pe care criza și pericolul îl acutizează (sau dimpotrivă, îl tocesc). Experiența este crucială, jucând rolul unui har special, poate nu întru totul deosebit de acela al artiștilor plastici sau al scriitorilor. Nu avem în vedere nimic ocult sau metafizic; nu ne

referim la un ochi magic care ar fi în stare să întrevadă un lucru inaccesibil minților obișnuite. Avem în vedere un lucru cât se poate de obișnuit, a cărui funcționare este empirică și cvasiestetică.

Harul acesta presupune, înainte de toate, capacitatea de a integra un vast amalgam de date aflate în continuă schimbare, multicolore, evanescente; date care se întrepătrund și care sunt prea multe, prea mobile și prea interdependente pentru a putea fi preluate, fixate și clasificate într-o schemă comună, așa cum am proceda, de exemplu, cu mai multe exemplare de fluturi. A integra, în acest sens, înseamnă a sesiza datele (identificate de cunoașterea științifică și de percepția directă) ca elemente ale unei structuri unice, cu implicațiile lor; înseamnă a le sesiza ca simptome ale posibilităților trecute și viitoare. Raportarea la datele de acest tip va fi pragmatică, adică se va ține cont de felul în care o persoană sau alta le poate influența sau poate fi influențată de ele. Pentru a sesiza o situație de acest tip, este necesară posesia unui tip de *văz*, intrarea într-un tip de contact direct, aproape senzorial, cu datele relevante – și nu doar recunoașterea caracteristicilor generale, clasificarea sau emiterea de raționamente cu privire la ele, analizarea lor sau extragerea de concluzii și formularea de teorii aferente.

A fi capabil de toate acestea este, cred, o calitate înrudită cu harul unor romancieri; harul care face scriitori precum Tolstoi sau Proust să transmită impresia unui contact nemijlocit cu fluxul vieții. Nu avem aici doar impresia unei curgeri haotice a experienței, ci o diferențiere foarte subtilă între ce contează și ce nu, fie din punctul de vedere al romancierului, fie din cel al personajului pe care îl zugrăvește. Este vorba, mai ales, de a ști cu precizie ce se potrivește cu ce, cauzele și consecințele unor acțiuni; cum anume variază lucrurile din perspectiva unor observatori diferiți, care poate fi rezultatul unei asemenea experiențe asupra lor; care va fi deznodământul probabil al unei situații concrete, dată fiind interacțiunea dintre ființele omenești și forțele impersonale – geografice, biologice, psihologice sau de alt tip. Este un simț apt să discearnă mai degrabă ceea ce ține de calitate decât de cantitate; o formă de luare directă la cunoștiință, diferită de aptitudinea de a descrie, calcula sau de a trage concluzii. Este ceea ce îndeobște se numește înțelepciune înnăscută, înțelegere

imaginativă, perspicacitate, receptivitate sau intuiție (termen înșelător, întrucât sugerează, în mod periculos, o facultate aproape magică) – spre deosebire de virtuțile, evident diferite, precum cunoașterea teoretică sau învățătura, erudiția, capacitatea de a judeca și generaliza, geniul intelectual –, oricât de importante ar fi ele.

Calitatea pe care încerc să o descriu este înțelegerea cu totul aparte a vieții publice (sau, la fel de bine, a celei private) pe care o dețin politicienii de succes, atât cei virtuțioși, cât și cei vicioși. Este o calitate pe care au avut-o Bismarck (în secolul al XIX-lea, un exemplu evident de politician înzestrat cu un înalt discernământ politic), Talleyrand, Franklin Roosevelt sau, de ce nu, oameni precum Cavour, Disraeli, Gladstone sau Atatürk, în aceeași măsură cu marii autori de romane psihologice; această calitate le lipsește complet oamenilor dotați cu geniu exclusiv teoretic, precum Newton, Einstein, Russell sau chiar Freud. I-a lipsit și lui Lenin, în pofida imensei încărcături teoretice pe care a invocat-o în favoarea sa.

Cum să numim acest tip de capacitate? Înțelepciune practică, rațiune practică, poate un anumit simț care discerne ce va „merge” de ce nu va merge. Înainte de toate, este o aptitudine sintetică mai degrabă decât analitică, o aptitudine pentru cunoaștere, în sensul în care dresorii își cunosc animalele, părinții își cunosc copii sau dirijorii, orchestrele. Este o cunoaștere total diferită de cunoașterea chimiștilor care știu ce se află în eprubete sau a matematicienilor care stăpânesc regulile ce guvernează anumite simboluri. Cei căroro le lipsește această aptitudine, indiferent de celelalte calități pe care le posedă, indiferent cât ar fi de inteligenți, cultivați, plini de imaginație, buni, nobili, atrăgători sau înzestrați în orice alt fel, sunt, pe bună dreptate, socotiți ca lipsiți de talent politic – în sensul în care a fost Iosif al II-lea (care s-a dovedit, cu siguranță, un om mai moral decât, de exemplu, contemporanii săi, Frederic cel Mare sau împărăteasa Ecaterina a II-a a Rusiei, care au reușit totuși să își atingă scopurile într-o măsură mult mai mare și pe care omenirea i-a privit cu ochi mult mai buni). De asemenea, și puritanii britanici ori Iacob al II-lea, Robespierre (sau, în această privință, Hitler și chiar, în fond, Lenin) s-au dovedit lipsiți de tact politic, cel puțin în ce privește realizarea scopurilor pozitive pentru care au militat.

Ce au știut oare împăratul August sau Bismarck și ce au ignorat împărații Claudiu sau Iosif al II-lea? Împăratul Iosif a fost, probabil, mai rafinat și mult mai cultivat decât Bismarck, iar Claudiu a știut, pesemne, mult mai mult decât August. Dar Bismarck (sau August) au avut forța de a integra sau de a sintetiza fragmentele nesfârșit de diverse, de eterogene și de schimbătoare, care constituie viața la orice nivel, tot așa cum orice ființă omenească trebuie, într-o oarecare măsură, să le integreze (dacă este nevoită să supraviețuiască), fără a se opri pentru a analiza modul în care face ce face sau pentru a afla dacă există o justificare teoretică a activității sale. Oricine trebuie să procedeze astfel, dar Bismarck a făcut-o într-un domeniu mult mai extins, în fața unui orizont mai larg de posibilități de acțiune, cu mult mai multă forță – într-un grad care poate fi, pe bună dreptate, numit geniu. Mai mult, fragmentele dispartate care trebuie integrate – adică văzute ca potrivindu-se cu anumite fragmente și nu cu altele în felul în care, de fapt, se potrivesc sau nu în realitate –, aceste ingrediente de bază ale vieții, ne sunt într-un sens prea familiare și prea apropiate, formând țesătura nivelurilor semiconștiente și înconștiente ale vieții noastre, motiv pentru care ele sunt greu de clasificat corespunzător.

Fără îndoială, trebuie să izolăm și să supunem observației detaliate orice entitate susceptibilă unui astfel de tratament. Nu trebuie să devenim obscuranțiști. Nu intenționez să spun sau să sugerez, așa cum au făcut-o unii gânditori romantici, că în însuși actul investigației, analizei și elucidării faptelor se pierde ceva esențial, că obscuritatea ar fi în sine benefică sau că lucrurile cele mai importante ar fi prea adânci pentru a putea fi exprimate în cuvinte și că enunțarea lor ar fi o blasfemie.¹ Consider că o asemenea doctrină este falsă și, în general, contraproductivă. Cu siguranță, trebuie să aducem la o formă inteligibilă, articulată, să integrăm

¹ În acest spirit, Keats scria: „*Do not all charms fly/ At the mere touch of cold philosophy? [...] Philosophy will clip an Angel's wings./ Conquer all mysteries by rule and line.*” („Nu se risipește toată vraja / La simpla atingere a filosofiei reci? [...] Filosofia va țintui aripile de Înger, / Va descifra toate misterele, normând și limitând.”) – *Lamia*, 1820, partea a II-a, r. 229.

într-o știință autentică cât mai mult cu putință. „Comitem crime disecând”¹, scria Wordsworth; uneori așa este, dar alteori disecția dezvăluie adevărul. Există vaste zone de realitate pe care doar metodele și ipotezele științifice, adevărurile stabilite le pot evidenția, explica și chiar controla. Trebuie salutate toate rezultatele care pot fi obținute pe cale științifică. În studiile istorice și clasice, în arheologie, lingvistică, demografie, în studiul comportamentului colectiv, în multe alte domenii ale vieții și acțiunii omului, metodele științifice pot furniza informații indispensabile.

Nu sunt de acord cu cei care susțin că știința naturii și tehnologia bazată pe ea distorsionează într-un fel perspectiva, împiedicând contactul direct cu realitatea – „ființa” – pe care grecii presocratici sau europenii medievali o percepeau nemijlocit. Aceasta mi se pare o fantasmă nostalgică aberantă. Ceea ce susțin este că, în practică, nu totul poate fi înțeles prin intermediul științei. Căci, așa cum ne-a învățat Tolstoi cu mult timp în urmă, particulele sunt mult prea mărunte, prea eterogene, se succedă în combinații mult prea complexe, constituie într-o mult prea mare măsură o parte esențială a ceea ce suntem și facem, pentru a putea fi supuse unei necesare abstractizări, unei minime generalizări și formalizări – idealizări –, așa cum trebuie să pretindă orice știință. La urma urmei, Frederic al Prusiei și Ecaterina cea Mare au întemeiat academii de știință (care continuă să fie celebre și importante) cu ajutorul savanților francezi și elvețieni, însă nu au învățat de la aceștia metoda guvernării. Și chiar dacă părintele sociologiei, eminentul Auguste Comte, cunoștea cu siguranță mult mai multe fapte și legi decât orice politician, teoriile sale nu mai reprezintă astăzi decât o jalnică, uriașă și caraghioasă fosilă în evoluția cunoașterii, un fel de piesă de muzeu, pe când darurile politice ale lui Bismarck – dacă pot să revin la exemplul acestui șef de stat admirabil, pe care îl consider cel mai influent dintre toți politicienii secolului al XIX-lea – ne sunt, sper, încă familiare. Nu există o știință naturală a politicii, la fel cum nu există o știință naturală a eticii. Știința naturii nu poate răspunde la toate întrebările.

¹ În „The Tables Turned”, 1798.

Ceea ce îmi propun să neg sau, cel puțin, să pun sub semnul întrebării este *dictum*-ul lui Freud, după care dacă ceva nu poate fi explicat de știință, atunci nimic nu îl poate explica. Bismarck a înțeles ceea ce Darwin sau James Clerk Maxwell nu aveau nevoie să înțeleagă, ceva referitor la mediul public în care acționa, și felul în care el a înțeles aceste lucruri este analog celui în care sculptorul înțelege piatra sau lutul. A înțeles, în acest caz, reacțiile potențiale ale societăților germane, franceze, italiene sau rusești și a făcut-o, din câte știm, fără vreo inferență conștientă sau cercetare laborioasă a legilor istorice ori de alt fel, fără a recurge la vreo cheie anume sau plan politic utopic – fie cel recomandat de Maistre, Hegel, Nietzsche, Bergson, de vreunul dintre urmașii lor iraționaliști moderni ori de adversarii acestora, și anume de adepții științei. Bismarck a reușit datorită harului aparte pe care l-a deținut: și-a folosit experiența și spiritul de observație pentru a intui corect cursul pe care aveau să îl ia lucrurile.

Oamenii de știință, cel puțin în această calitate, nu au nevoie de acest talent. Pregătirea lor îi face deosebit de nepotrivii în această privință. Cei care au avut parte de o pregătire predominant științifică par adesea înclinați să îmbrățișeze vederi politice utopice, tocmai datorită convingerii că metodele sau modelele care dau roade în doineniile lor de cercetare sunt aplicabile întregii sferă a acțiunii umane, iar dacă o anumită metodă sau un anumit model eșuează, atunci altă metodă sau alt model, mai mult sau mai puțin similar, vor da roade. Dacă acești oameni de știință sunt uneori naivi în politică, lucrul se poate datora faptului că ei au fost influențați – inconștient și totuși înșelător – să identifice ceea ce dă roade în disciplinele formale și deductive, sau în laboratoare, cu ceea ce dă roade în organizarea vieții omului.

Repet: a nega faptul că laboratoarele sau modelele științifice ne oferă uneori foarte multe date utile despre organizarea sau acțiunea politică este pur obscurantism; însă a susține că ele ne învață mai mult decât oricare alt tip de experiență este o formă la fel de oarbă de fanatism dogmatic, fapt care a condus, în unele împrejurări, la prigonirea unor oameni nevinovați de către monomanii pseudoștiințifici aflați în căutarea fericirii eterne. Când îi socotim pe revolu-

ționarii francezi din 1789 sau pe cei ruși din 1917 prea dogmatici și prea dependenți de teorii -- fie ale lui Rousseau în secolul al XVIII-lea, fie ale lui Marx în secolul al XIX-lea –, nu avem în vedere faptul că aceste teorii, fiind deficitare, ar putea fi înlocuite, în principiu, cu altele mai bune care, în cele din urmă, i-ar face pe oameni fericiți, liberi și înțelepți, astfel încât să nu mai depindă atât de tare de improvizațiile liderilor înzestrați, atât de puțini la număr și atât de predispuși la megalomanie și la greșeli.

Ceea ce avem în vedere este tocmai opusul: și anume faptul că, în acest sens, teoriile nu sunt în sine potrivite în asemenea situații. Este ca și cum ar trebui să căutăm o teorie a degustării ceaiului sau o știință a arhitecturii. Factorii care trebuie evaluați sunt prea mulți la număr, și totul depinde de talentul apt să îi integreze în sensul pe care l-am descris. Aceasta este valabil indiferent de scopul sau crezul nostru politic, fie că suntem utilitariști, liberali, comuniști, adepți ai unei teocrații mistice sau că ne-am răătăcit într-o întunecată pădure heideggeriană. Fără îndoială, științele și teoriile ajută uneori, dar nu pot constitui, nici măcar parțial, un substitut pentru darul de a percepe lucrurile, pentru capacitatea de a cuprinde întreaga configurație a unei situații, a felului în care lucrurile sunt legate între ele. Cu cât acest dar este mai subtil, cu atât cel înzestrat este mai puțin perspicace, cu atât puterea lui de abstractizare și de analiză pare mai neobișnuită și mai străină, dacă nu chiar ostilă.

Un observator format în spirit științific poate, firește, să analizeze un caz particular de injustiție socială sau să sugereze un anumit remediu, însă ca om de știință, poate face prea puțin pentru a prevedea efectele generale pe care aplicarea unui remediu dat sau eliminarea unei cauze date, a mizeriei și nedreptății, le va avea asupra altor părți – de regulă, mai îndepărtate – ale sistemului social luat în ansamblu. Începem prin a ne propune să modificăm ce putem vedea, dar acțiunile pe care le întreprindem au uneori consecințe care afectează societatea în adâncul ei; sunt răscolite straturi care nu fac obiectul atenției noastre conștiente, apar tot felul de consecințe neașteptate. Cunoașterea semiinstinctivă a adâncimii, a conexiunilor complexe și obscure dintre suprafață și alte straturi, mai îndepărtate, ale vieții personale și sociale, este o com-

ponentă indispensabilă unui discernământ politic corect. Burke a lost, poate, cel dintâi care a subliniat aceste aspecte, chiar dacă a făcut-o pentru a-și justifica propriile concluzii tradiționaliste.

Ne temem, pe bună dreptate, de acei reformiști înflăcărați, prea obsedați de concepția lor pentru a fi atenți la mediul în care operează, pierzând din vedere ceea ce nu pot măsura ori cântări – Ioannes din Leiden, puritanii, Robespierre, Lenin, Hitler ori Stalin. Căci există un sens literal în care ei nu știu ce fac – și nici nu se sinchisesc de aceasta. Îi considerăm credibili pe alți empiriști la fel de înflăcărați, precum Henric al IV-lea al Franței, Petru cel Mare, Frederic al Prusiei, Napoleon, Cavour, Lincoln, Lloyd George, Masaryk, Franklin Roosevelt (dacă îmbrățișăm cumva cauza lor), pentru că vedem că ei își înțeleg subiectul. Oare nu acesta este geniul politic? Sau „geniu“ în alte domenii ale activității umane? Nu mă refer aici la un contrast între conservatorism și radicalism sau între prudență și curaj, ci între diferite tipuri de înzestrare. Așa cum există mai multe tipuri de înzestrare, există mai multe tipuri de nesăbuiță. Două dintre acestea din urmă se contrazic direct, în mod curios și paradoxal.

Paradoxul este următorul: în domeniul abordat de științele naturii, sunt admise anumite legi și principii întru cât ele au fost stabilite prin metode adecvate, recunoscute de specialiști. Cei care neagă sau sfidează aceste legi sau metode – de exemplu, cei care cred că pământul este plat sau ignoră gravitația – sunt, pe bună dreptate, considerați zănatici sau nebuni. Dar în viața de toate zilele și, poate, în unele discipline umaniste – istoria, filosofia sau dreptul (care diferă de știință fie și numai întru cât nu reușesc și nici nu își propun să stabilească generalizări din ce în ce mai extinse asupra lumii) –, cei care investesc prea multă încredere în legi și în metode preluate din alte domenii, în primul rând, din științele naturii, aplicându-le cu o convingere întru câțva mecanică, sunt utopici. Arta vieții – și nu în ultimul rând, cea a politicii – și unele studii umaniste tind să-și dobândească propriile metode și tehnici, propriile criterii de reușită și de eșec. Spiritul utopic, lipsa de realism sau de discernământ constau aici nu în eșecul de a aplica metodele științelor naturii, ci dimpotrivă, în dorința de a le aplica mai mult decât este cazul. Greșelile

provin din contestarea a ceea ce funcționează cel mai bine în fiecare domeniu, din ignorarea sau negarea soluțiilor particulare în favoarea unei metode sistematice sau a unui principiu care aspiră la valabilitate universală -- cum ar fi, metodele științelor naturii (cazul lui Comte) sau ale teologiei istorice ori evoluției sociale (cazul lui Marx). O altă cauză a greșelilor este dorința de a sfida toate principiile și metodele ca atare, înlocuindu-le cu încrederea într-o stea norocoasă ori în inspirația personală: adică iraționalismul cras.

A fi rațional într-o privință sau alta înseamnă a da dovadă de discernământ corect, a aplica acele metode care s-au dovedit a opera cel mai bine în acel domeniu. Prin urmare, ceea ce este rațional pentru un om de știință este adeseori considerat utopic (adică eșuează sistematic în a obține rezultatul dorit) pentru un istoric sau un politician -- și viceversa. Aceasta este, poate, o platitudine pragmatică, însă atrage după sine consecințe pe care nu oricine este dispus să le accepte. Oare oamenii politici trebuie să acționeze în spirit științific? Trebuie oare încredințată autoritatea politică oamenilor de știință, așa cum au dorit Platon, Saint-Simon sau H.G. Wells? La fel de bine ne putem întreba: Trebuie oare grădinarii sau bucătarii să procedeze științific? Botanica este utilă grădinarilor, legile dietetice pot fi de folos bucătarilor, dar dacă s-ar baza excesiv pe aceste științe, ei -- și beneficiarii lor -- ar sfârși rău. Excelența în grădinarit și în arta culinară depinde și în zilele noastre, în primul rând, de talentul artistic al celor care le practică și, la fel ca în cazul politicienilor, de capacitatea lor de a improviza. Cea mai mare parte a suspiciunilor cu care intelectualii sunt priviți când intervin în politică se datorează impresiei, nu pe de-a-ntregul false, că ei, datorită dorinței puternice de a vedea lucrurile așezate într-un model simplu și simetric, sunt mult prea încrezători în oportunitatea aplicării directe în viață a concluziilor obținute prin operări într-o sferă teoretică sau alta. Iar corolarul acestui atașament exagerat față de teorie, corolar, ce-i drept, prea deseori confirmat de experiență, este că atunci când faptele -- comportamentul ființelor omenești -- sunt recalcitrante la un asemenea experiment, experimentatorul devine furios și încearcă să le modifice pentru a le face să se potrivească teoriei. În practică, un asemenea procedeu înseamnă un fel de vivisecție aplicată societă-

ților până când ele se conformează efectelor prezise de teorie ca efect al experimentului. Teoria este într-adevăr „salvată“, dar cu un preț prea mare, plătit cu suferință omenească inutilă. Cu toate acestea, de vreme ce motivul, cel puțin motivul declarat pentru care ea se aplică inițial, este de a-i salva pe oameni de la greutățile care, chipurile, ar decurge din aplicarea unor metode mai riscante, rezultatul anulează intențiile. Câtă vreme nu putem întrevedea nici o știință a politicii, tentativele de a substitui o pretinsă știință discernământului individual nu doar că sfârșesc lamentabil, provocând uneori catastrofe imense, dar contribuie și la discreditarea științelor autentice, subminând încrederea în rațiunea umană.

Atașamentul pătimăș pentru idealuri inaccesibile, chiar dacă este utopic, poate distruge barierele ridicate de tradiția oarbă, transformând valorile umane; dar susținerea unor mijloace pseudoștiințifice sau de alt fel, categoric false – metode precum cele preconizate de proiecte metafizice sau fanteziste –, nu poate decât să dăuneze. Există o anecdotă – nu știu în ce măsură este adevărată – conform căreia când prim-ministrul Marii Britanii, lordul Salisbury, a fost întrebat într-o zi care este principiul în virtutea căruia va hotărî intrarea în război, el a răspuns că nu face decât să privească cerul pentru a decide dacă își ia sau nu umbrela. Poate că a mers prea departe. Dacă ar exista o știință demnă de încredere, aptă să prezică intemperiiile politice, aceasta ar fi, fără îndoială, condamnată ca prea subiectivă. Dar din motive pe care am încercat să le expun, o asemenea știință, dacă nu imposibilă în principiu, este încă prea îndepărtată. A ne comporta ca și cum ea ar exista sau ar fi pe cale să fie descoperită constituie o piedică fustă și gratuită în calea tuturor mișcărilor politice, oricare ar fi principiile sau țelurile lor – de la cele mai reacționare până la revoluțiile cele mai violente –, ducând la suferințele evitabile.

A pretinde sau a preconiza precizia mecanică, fie și în principiu, într-un domeniu nepotrivit acesteia înseamnă a fi orb și a-i induce pe ceilalți în eroare. În plus, un rol important revine totdeauna norocului pur – pe care, în chip destul de misterios, oamenii dotați cu discernământ corect îl posedă într-un grad mai mare decât ceilalți. Aceasta este, la rândul-i, o chestiune care merită reflectată.

FILOSOFIA ȘI REPRESIUNEA GUVERNAMENTALĂ

Independent de problema definirii drepturilor în sine sau a modului în care oamenii le dețin, câștigă sau pierde, ne putem întreba: De ce trebuie ca filosofii să emită o pretenție specială la libera exprimare? De ce ei, mai degrabă decât artiștii, istoricii, savanții sau oamenii de rând? Libertatea cuvântului – sau a exprimării prin alte mijloace decât cele verbale – este, poate, un scop absolut ce nu mai are nevoie de justificare, pornind de la alt scop pentru care merită să luptăm, dacă nu chiar să murim, indiferent de capacitatea acestuia de a-i face pe oameni fericiți, înțelepți sau puternici. Eu însumi aș fi tentat să adopt această părere. Acest punct de vedere a fost rareori susținut în viața de zi cu zi; mai adesea s-a manifestat tendința de a crede într-un ideal unic, de natură socială, politică sau religioasă, în favoarea căruia totul trebuie sacrificat – în primul rând libertatea de expresie individuală, în măsura în care era văzută, pe bună dreptate, ca o amenințare la adresa celui tip de conformism social pe care îl reclamă supunerea necritică față de un ideal unic. Indiferent dacă așa stau lucrurile – dacă într-adevăr libertatea individului este un scop care trebuie apărat în fața pretențiilor zeloase și exclusiviste ale oricărui scop ultim, oricât de nobil ar fi acesta –, rămâne întrebarea: De ce trebuie ca filosofii să aibă nevoie de protecție specială față de represiunea socială? Există oare o corelație cu totul aparte între libertatea politică și geniul filosofic? Oare Socrate s-ar fi ridicat pe culmi și mai înalte într-o societate mai puțin încâtușată de chingile ce caracterizau modul de viață atenian? Oare Aristotel s-ar fi descurcat mai bine într-o republică, Descartes, în condiții de libertate religioasă sau Spinoza, într-o societate în care nimeni nu risca să fie excomunicat din pricina convingerilor? La urma urmei,

unele dintre cele mai îndrăznețe, originale și subversive luări de poziție au fost formulate în Parisul secolului XVIII-lea, în care cenzura exercitată atât de stat, cât și de Biserică era nelimitată. Immanuel Kant a declanșat cea mai importantă revoluție filosofică din timpurile moderne ca cetățean al unui stat în care libertatea deplină de expresie era departe de a fi încurajată, lucru pe care el însuși îl știa perfect. Dimpotrivă, condiții de autentică libertate de expresie – obținute în multe țări europene în secolul al XIX-lea, cum ar fi Anglia, Republica Franceză, Regatul Italiei ori Elveția – nu au fost însoțite de înflorirea unor talente filosofice neasemuite, cum s-ar fi așteptat acei raționaliști optimiști care stabileau o conexiune directă între sporirea libertății și progresul filosofiei.

Sunt convins de imposibilitatea de a stabili o corelație autentică – cu excepția uneia elementare, ce nu reclamă dovezi statistice – din care să reiasă că prea multă represiune împiedică un număr prea mare de oameni să spună ce doresc, atrofiind treptat capacitatea de înțelegere și de exprimare. Nu se poate trage decât concluzia banală că dacă iei oamenilor dreptul de a gândi și reușești să le tocești imaginația, ei vor rămâne speriați, prostiți sau infantili, incapabili să producă lucruri valoroase în vreun domeniu. Reciproca nu pare însă valabilă: tot ce știm din istorie pare să ne învețe că artele, științele și gândirea umană înfloresc în general atât în perioade de libertate, cât și în epoci de oprimare intermitentă și ineficace, în special în epocile în care regimul despotic și-a pierdut încrederea în sine și se îndreaptă clar spre prăbușire – cum a fost cazul Angliei în secolul al XVII-lea, al Franței în secolul al XVIII-lea și al Rusiei în cel de-al XIX-lea. Nici această concluzie nu este universal adevărată: nu a fost așa în anii de declin ai Imperiului Roman și nici – din câte știu – în ultimii ani ai imperiilor chinez sau otoman ori ai monarhiei spaniole. Nu cred că este profitabil să încercăm să formulăm generalizări istorice pornind de la astfel de date empirice, calculate pentru a dovedi că libertatea și filosofia ar fi, într-un fel sau altul, indisolubil legate. Diversitatea vieții oamenilor și a tipurilor de societate este mult prea mare – fiecare caz trebuie examinat în funcție de meritele sale specifice –, iar cei care caută să stabilească mari tipare sociologice de acest gen au contri-

buit, până în prezent, la amplificarea erorii omenești și nu a adevărului sau bunăstării.

Și totuși *există* o conexiune extrem de profundă între activitatea filosofilor, libertatea socială și controlul exercitat de stat. Consider că trebuie să pornesc de la definiția filosofiei și nu de la o schemă artificială privind esența societății, structura istoriei sau modul în care filosofia li se acordă (sau trebuie să li se acorde). În consecință, refuz pentru moment să iau în discuție întrebări precum ce este libertatea, dacă filosofia are nevoie de libertate și contribuie la sporirea ei ori dacă filosofia este un lucru bun sau periculos pentru stabilitatea socială. Voi spune câteva lucruri despre natura filosofiei înseși, din care sper să trag ulterior câteva concluzii care mi se par importante, referitoare la legătura dintre activitatea filosofică și controlul exercitat de stat, indiferent de forma acestuia.

S-au făcut numeroase încercări de a defini și descrie activitatea filosofică, așa că una în plus nu va produce multe prejudicii și nu va pune prea mult la încercare răbdarea cititorului. Consider că filosofiei îi este specific faptul că nu posedă nici o tehnică fixă – nici o disciplină, nici un set de reguli operaționale în sensul în care le posedă științele, atât cele formale, cât și cele empirice: în sensul că ar putea fi transmise unor elevi care ar fi capabili, cu condiția să fie suficient de inteligenți și de receptivi, să înceapă să le aplice independent. Și motivul pentru care lucrurile stau așa nu trebuie căutat prea departe: de îndată ce un subiect asimilează reguli de acest tip, el este abandonat de filosofie și captat într-unul dintre cele două receptacole aflate de o parte și de alta a ei: fie domeniul științelor empirice, fie cel al științelor *a priori* formale.

Este destul de clar că oricare ar fi obiectul filosofiei, ea nu se ocupă de întrebări al căror răspuns poate fi stabilit prin observații empirice; filosofia nu își propune să stabilească adevăruri privitoare la fapte, de vreme ce este limpede că un răspuns la o anumită întrebare este dat numai de un tip de observație – fie curentă sau de bun-simț – prin care constat dacă plouă sau dacă țin minte *Lycidas*¹ pe de rost sau dacă l-am uitat; fie observații bazate pe

¹ *Lycidas*, poem de John Milton (1608–1674), scris în 1637 (*n. red.*).

tehnici mai elaborate, prin care aflu, de exemplu, dacă o anumită țară este săracă sau bogată, dacă o anumită moleculă conține cutare sau cutare particule minuscule; prin care cineva descoperă vârsta pământului ori a universului, relația dintre două stiluri muzicale, cauzele unui eveniment istoric important sau efectul unei anumite trăsături psihologice, până atunci neluate în seamă, asupra caracterului cutărui individ. În toate aceste cazuri este foarte clar cum trebuie procedat pentru a stabili faptele – și anume, recurgând la un anumit tip de investigație empirică –, iar o dată ce acest obiectiv a fost realizat, devine limpede că problemele nu sunt nicidecum filosofice (deși pot avea implicații filosofice), ci chestiuni de fapt, a căror elucidare se realizează prin tehnici adecvate. Prin urmare, înțelegerea sensului unei astfel de probleme ține parțial tot de cunoașterea aceluia tip de tehnică, relevant pentru stabilirea răspunsului.

Pe de altă parte, există o clasă de discipline de un tip cu totul special – deductive, nu inductive, analogice sau bazate pe cercetarea directă – care, la rândul lor, nu au de-a face cu obiectul filosofiei. Pretutindeni unde tehnica stabilirii răspunsului este formală, cum este cazul în aritmetică, logică, heraldică sau în oricare alt domeniu deductiv (de exemplu, în șah sau în orice joc ce ascultă de reguli) – cu alte cuvinte, pretutindeni unde răspunsurile pot fi găsite prin aplicarea unor reguli de transformare specifice într-un domeniu în care axiomele și metodele de raționare sunt prezentate explicit de la bun început –, nici acestea nu țin de filosofie.

Istoria științelor, atât a celor deductive, cât și a celor inductive, a constat în cea mai mare parte, dacă nu în întregime, în găsirea de moduri în care grupuri de probleme înrudite, care nu își găsiseră anterior o soluție clară, au putut fi rezolvate de îndată ce s-a sesizat că ele pot fi studiate prin alte metode, empirice sau formale. O dată ce s-a înțeles acest lucru, subiectele abandonează domeniul general al cercetării nediferențiate și dirijate de filosofie, edificând științe independente, cu tehnici și reguli specifice, cu metode și procedee ce pot fi transmise mai departe. Este lăsat pe dinafară tărâmul bogat, dar confuz al filosofiei ca atare, ce tratează întregul spectru de probleme ale căror metode de rezolvare nu sunt clare, nefiind date, ca parte a formulării problemei în sine.

Dacă cineva mă întreabă care este compoziția chimică a unei planete sau perspectivele vieții pe Terra, sau dacă există viață pe Marte, este posibil să nu cunosc răspunsul, însă știu – sau cineva știe – cum trebuie descoperit, care sunt obstacolele specifice în calea găsirii unui răspuns la aceste întrebări, ce date lipsesc, cum ar trebui procedat în cazul în care am dispune de asemenea date. Singura dificultate rezidă în deficiența mijloacelor de a afla răspunsul, în lipsa datelor sau a instrumentelor potrivite, nu în obscuritatea întrebării înseși, nici în incertitudinea cu privire la metoda de adoptat ori la locul unde trebuie căutat răspunsul. Analog, dacă cineva mă întreabă care este soluția unei probleme matematice sau logice, știu cu precizie în ce zonă trebuie să caut răspunsul și care sunt tehnicile care trebuie aplicate; orice dificultăți care s-ar mai ivi vor sta în precaritatea resurselor mele intelectuale – știu cum anume trebuie rezolvate astfel de probleme și ce facultăți mintale sunt necesare într-un asemenea caz. Dar când cineva mă întreabă dacă există binele absolut, dacă lumea materială este reală sau ce este infinitul, sau de ce nu mă pot întoarce în trecut, sau de ce nu pot fi în două locuri în același timp, dacă pot cunoaște pe deplin ce simt sau gândesc eu când cunosc aceste lucruri; dacă libertatea este mai importantă decât fericirea ori dreptatea și ce anume este dreptatea – ori de câte ori se ridică asemenea întrebări, dificultatea de a găsi un răspuns nu provine din absența mijloacelor materiale pentru rezolvarea lor, așadar nu din lipsa resurselor fizice (de exemplu, imposibilitatea de a zbura spre alte planete pentru a face observațiile corespunzătoare și a reveni apoi pe Pământ) și nici din slăbiciunea memoriei, a mijloacelor de analiză intelectuală sau a banilor (cu care să îmi permit să construiesc instrumente adecvate etc.). Dificultatea majoră constă în a ști unde anume trebuie căutat răspunsul și cum trebuie începută căutarea unei soluții satisfăcătoare. Este vorba despre îndoiala cu privire la ceea ce ar constitui un răspuns satisfăcător, indiferent care va fi răspunsul corect. Sunt momente în care ne aflăm în acea stare de perplexitate mintală în care este evident că problema nu are caracter empiric, indiferent cât de sofisticat ar fi nivelul de abordare, nefiind vorba despre ceva soluționabil prin simpla aplicare a unor tehnici deductive care, cel

puțin în teorie, ar putea fi rezolvate cu un dispozitiv electronic; dimpotrivă, conștientizăm faptul că ne aflăm în fața unei probleme filosofice autentice.

Se prea poate ca analiza și elucidarea atentă a problemei să ne permită repartizarea ei pe unul dintre cele două drumuri mari aflate de o parte și de cealaltă a „autostradei“ centrale – vom avea astfel de-a face cu o problemă empirică ce poate fi tratată adecvat de una dintre științe sau de o știință nouă, deocamdată neinventată; sau dimpotrivă, poate că ne vom afla în fața unei probleme logice, matematice sau aparținând altei ramuri a științelor deductive. Acesta este modul în care filosofia a pierdut treptat o mare parte dintre problemele care îi aparțineau în trecut. Psihologia și sociologia sunt ultimele; în perioada contemporană, logica însăși tinde să se desprindă de filosofie și să se dezvolte ca disciplină independentă, la fel ca matematica, lăsând doar problemele „fundamentelor“ sale – care nu sunt, la rândul lor, analizabile în termeni de logică pură – în seama intelectului frământat de probleme filosofice, marea sursă a tuturor întrebărilor în general.

Criteriul esențial al unei probleme filosofice autentice constă în faptul că nu conține implicit mijloacele tehnice pentru găsirea propriei soluții – prima dificultate fiind aceea de a stabili despre ce anume discutăm, ce anume ne obsedează, ce tip de răspunsuri alegem ca soluții pentru această problemă (indiferent dacă sunt adevărate sau false) și ce anume considerăm irelevant. Astfel, soluțiile la asemenea probleme nu pot fi obținute prin mobilizarea unei armate de experți care, înzestrați cu un nivel rezonabil de inteligență, asiduitate și hărnicie, să poată realiza o muncă semimecanică, așa cum oamenii de știință sau istoricii obișnuiți pot lucra în absența inspirației, a geniului ori a unei forțe creatoare de nivel superior, fiind capabili să îi învețe pe alții să efectueze munci utile fără a avea nevoie de aceste calități excepționale.

Cele mai mari realizări ale filosofiei nu conțin descoperiri de tehnici noi, apte să furnizeze soluții la întrebări formulate anterior – cum a răspuns Newton la cele puse înaintea sa, căroră predecesorii le răspuseseră mai puțin satisfăcător sau deloc. Marile realizări ale filosofiei sunt obținute de gânditorii capabili de unul

dintre următoarele două lucruri: (a) să reformuleze problemele ca atare, propunând o nouă viziune asupra lumii sau a unei părți a lumii, eliberând intelectul din starea de semiblocaj intelectual, adică problema originară; aceasta va permite o așa-zisă nouă sinteză, o nouă viziune asupra relațiilor dintre entitățile avute în vedere, ce rezolvă automat sau de la sine problema originară; (b) alternativ, să găsească situația în care anumite soluții dogmatice oferite unor întrebări să fie acceptate drept adevărate, producând un șoc violent, zdruncinând „sinteza” existentă, atrăgând atenția celorlalți oameni asupra unei viziuni noi și tulburătoare care creează probleme chinuitoare acolo unde înainte exista o stare de mulțumire, făcându-i pe oameni să fie preocupați și neliniștiți cu privire la lucruri față de care până atunci fuseseră orbi sau lipsiți de interes.

Ambele procedee diferă radical de acelea ale științelor empirice, care contribuie la sporirea cunoașterii universului exterior, sau logico-matematice, care amplifică cunoașterea tehnicilor de aranjare a ceea ce știm. Firește, nici o activitate umană nu este total distinctă de celelalte, iar acel tip de geniu sintetic sau analitic, combinator sau distructiv, de care filosofii au dat dovadă joacă un rol important în toate domeniile gândirii și, de ce nu, ale sensibilității omului. Și totuși *există* o diferență radicală între filosofie și alte demersuri. Nu doresc să sugerez că în științe sau în istorie este suficient să efectuăm observații riguroase și să propunem, răbdători, acumularea de fapte, să aplicăm cu îndemânare și ingeniozitate tehnici care în trecut s-au dovedit reușite, permițând unele ajustări așa cum ne dictează experiența sau imaginația. Pe scurt, nu vreau să se înțeleagă că, în știință, îndemânarea, devotamentul, onestitatea, energia și stabilirea unui obiectiv precis ar fi de ajuns în absența unor conjecturi inspirate și a puterii de pătrundere a geniului. Totuși, în aceste domenii este posibil să progresăm fără inspirație și fără sclipirea imprevizibilă a genilor. O dată ce știința a fost așezată pe fundamente raționale și consistente, o dată ce s-a elaborat și aplicat cu succes o tehnică de observare, formulare de ipoteze, cercetare și experiment, marii pionieri își pot transmite procedeele altora, mai puțin dotați și mai puțin harnici. Adeseori, o combinație de calități intelectuale și morale nu întru totul strălucite

poate duce la rezultate utile, la dezvoltarea cunoașterii și la răspândirea luminii în direcții importante. Un istoric lipsit de imaginație, ce redactează un memoriu amănunțit asupra, de exemplu, dezvoltării industriei într-o anumită localitate sau a evoluției artei războiului într-o anumită parte a Mediteranei la sfârșitul Evului Mediu, poate să nu întreprindă ceva extrem de original sau de seducător, dar contribuie la cunoaștere, furnizând informații pe care alții le pot insera într-un model mai cuprinzător: ceea ce face el nu este inutil, ci are, în felul său, valoare pozitivă. În filosofie nu se întâlnește ceva similar. Adevărata filosofie nu deține tehnici ratificate, nu permite progresul în absența inspirației; în filosofie nu are valoare aplicarea mecanică ori cvasimecanică, în noi domenii, a unor metode din trecut, în colaborare cu alți specialiști cu care s-ar realiza o muncă de echipă, cum se întâmplă în unele științe ale naturii, sau în scopul de a oferi material pentru o minte mai pătrunzătoare și mai imaginativă, cum se întâmplă în istorie.

Filosofia nu este interesată să descopere și să ordoneze faptele sau să infereze altele noi pornind de la fapte cunoscute, precum în științe, nici să elaboreze modele simbolice, cum procedează disciplinele formale. Ea se ocupă de formularea de probleme realmente simple întru cât sunt resimțite ca atare, încercând să le rezolve recurgând la metode *ad-hoc* dictate de natura problemei înseși, de tipul de exigență ce caracterizează problema, de perplexitatea specifică ce o generează. Cei mai mari filosofi s-au dovedit în stare de aceasta, fie că au făcut-o conștient, fie nu, modificând punctul de vedere din care problema părea o problemă; ei au deplasat accentele, au răsturnat sau schimbat viziunea celor care erau în stare de perplexitate, astfel încât să poată sesiza distincții ce până atunci nu fuseseră vizibile, ajungând să observe că distincția socotită atât de importantă nu există în realitate sau se bazează pe confuzie ori pe lipsă de clarviziune.

Sensul în care, de pildă, autorul cel mai revoluționar din filosofia modernă – Descartes – a modificat istoria subiectului nu a constatat în acumularea perseverentă a faptelor și nici în experiment sau observație ori în încercare și croare, ci într-un act grandios de rebeliune. Noua sa metodă, indiferent care ar fi calea pe care a

ajuns la ea, a fost de așa natură, încât cei care au acceptat-o ca sursă de lumină au aflat, sau au crezut că află, că problemele care îi preocupau pe scolastici nu au fost atât rezolvate, cât aduse în situația de a fi lipsite de importanță sau de sens, fiind doar confuzii datorate unor distincții care, la rândul lor, proveneau dintr-o folosire mecanică a cuvintelor sau conceptelor a căror aplicabilitate, utilitate sau semnificație în context nu a fost examinată. Newton a revoluționat fizica modernă, integrând generalizări, până atunci dispartate, în setul câtorva formule centrale puternice din care decurgeau deductiv atât de multe concluzii, încât fizica sa a devenit unicul și cel mai puternic instrument apt să amplifice cunoașterea umană în epoca noastră. Descartes nu a integrat, el a făcut mai mult decât să înlocuiască un număr de adevăruri izolate cu o unică teoremă centrală integratoare sau cu o mulțime de teoreme din care să poată fi dedus riguros tot restul; el a modificat punctul de vedere din care fuseseră concepute problemele filosofice, metafizice și teologice, creând o multitudine de probleme noi, dintre care unele aveau să fie înlocuite și discreditate tocmai cu ajutorul metodelor la care apelase.

Problemele filosofice apar deoarece conceptele, cuvintele, gândurile și modurile de formulare și de exprimare a ideilor despre lume și individ intră într-o coliziune cu totul aparte. Cauza poate fi o contradicție inițială în cadrul unei formulări sau utilizări semi-conștiente în trecut a unor astfel de gânduri sau simboluri. De asemenea, fenomenul se poate datora și faptului că termenii-cheie au devenit demodați – continuând să fie folosiți când circumstanțele de care erau strâns legați nu mai există; sau poate că termenii-cheie au devenit obiectul de studiu al unor discipline precum metafizica ori teologia, înclinate să elaboreze concepte sau cuvinte fără să țină cont de situațiile în care apăruseră și fuseseră folosite, creând astfel o mitologie independentă locuită de ele; conceptele, nemaifiind legate de lumca în care aveau o semnificație reală, au devenit, mai devreme sau mai târziu, o sursă de perplexitate, adeseori un coșmar neexplicat, de a cărui origine nimeni nu își mai amintea și nici nu își mai putea da seama. Așa s-au petrecut adeseori lucrurile cu filosofia scolastică în Evul Mediu, dar mai ales către sfârșitul se-

colului al XVI-lea, când unii dintre cei care o practicau și-au pierdut într-un fel interesul pentru ce făceau, motivul fiind, în bună măsură, acela că nu mai înțelegeau rostul manipulării elaborate a unor simboluri goale, ceea ce, în mare, devenise între timp scolastica.

Pentru a face un pas atât de mare, încât să ne eliberăm de coșmarul unui întreg sistem de simboluri – deși cu greu putem distinge simbolurile de gânduri –, pentru a ne desprinde de un cadru conceptual atât de obsedant, este nevoie de geniu, de forță intelectuală și de un grad foarte înalt de independență de gândire. Noua construcție, când cel care o creează este un om care posedă atât talent constructiv, cât și distructiv, are un efect eliberator enorm asupra contemporanilor, întrucât îi ușurează de povara unui trecut în care nu se mai recunosc și de folosirea unui limbaj care chinuie intelectul, provocând acea perplexitate frustrantă, foarte diferită de problemele reale care poartă, în propria formulare, sâmburii propriilor soluții. Noul sistem, apărut în urma unui act de rebeliune, sfârșește prin a deveni o nouă ortodoxie. Discipolii apar de pretutindeni, dornici să aplice tehnici noi în domenii la care omul de geniu care le-a inițiat poate că nu s-a gândit. Uneori, aceasta dă roade, alteori duce la o nouă scolastică. O dată ce noua ortodoxie a raportat victoria, ea va produce la rândul-i noi concepte rigide, un sistem osificat de simboluri care și-au pierdut flexibilitatea, apărut ca răspuns la situațiile ce au dus inițial la revoltă. Aceasta duce la noi frustrări, la noi probleme insolubile, la noi perplexități filosofice.

Greșeala este perpetuată ori de câte ori filosofia este concepută ca disciplină analoagă științelor care au înregistrat cele mai mari progrese: fizica, biologia sau istoria. Vechea filosofie, abia răsturnată, este privită ca o masă de superstiții și erori; noua filosofie este, în schimb, acceptată ca „științifică“, modelată potrivit celor mai avansate discipline din perioada respectivă. Se crede că așa cum în științe există tehnici ce pot fi comunicate discipolilor marilor deschizători de drumuri, și în filosofie va fi posibilă educarea unor echipe de specialiști care să dispună de tehnici de ultimă oră, utilizându-și aptitudinile într-un mod convenit ca cel mai potrivit pentru scopul unei descoperiri colective și discriminării adevărului ultim.

Dar însăși această credință, ca și procesul care o încorporează și care a dus deseori la succese spectaculoase în științe, în istorie ori în discipline deductive precum matematica și logica, se dovedește aproape un dezastru în filosofie – și aceasta din cauza bunului-simț elementar pe care se bazează. Căci, dacă nu mă înșel, natura problemelor filosofice constă în aceea că ele sunt imposibil de rezolvat prin aplicarea unor tehnici cunoscute; ele ne lasă perplecși și ne frământă tocmai pentru că nu pot fi abordate cu tehnici care dau rezultate în știință și nu numai sau cu alte tehnici, fiind în acest sens mai apropiate de „problemele” artei decât de acelea ale științei. Asumpția că ar exista o metodă unică și definitivă de a rezolva probleme care apar datorită schimbării structurii vieții, gândirii, sentimentelor și cuvintelor, concepțiilor și opiniilor, tradițiilor și atitudinilor, duce la lipsă de comunicare și la dogmatism excesiv în privința folosirii corecte a terminologiei filosofice, constituind una dintre cauzele încordării mintale cu care sunt identificate problemele filosofice cele mai acute. Apoi se produce o nouă rebeliune, lestul filosofic al trecutului este aruncat peste bord, metodele considerate odinioară victorioase și eliberatoare sunt etichetate drept logomahie scolastică, oamenii de geniu distrug vechea ortodoxie despotică, își reordonează gândurile și creează un nou limbaj în termenii căruia vechile probleme se dizolvă, lăsând locul problemelor noi. În cursul acestei operațiuni, unele probleme vechi sunt considerate empirice sau formale, fiind azvârlite, ca să spunem așa, la dreapta sau la stânga, încetând să mai facă parte din domeniul filosofiei. Dar în pofida acestui paricid sistematic, se mai păstrează mult, chiar dacă ce se păstrează este reformulat, reapărând sub noi înfățișări, putând fi gândit în termeni care se potrivesc mai bine experienței contemporane, proprii gânditorilor interesați.

Structura istoriei filosofiei rămâne însă neschimbată. Într-o situație în care prea multe probleme au devenit tradiționale și insolubile, în care nu sunt agreate decât chestiuni triviale și minore, existând un sentiment de asfixiere datorat faptului că problemele cu adevărat importante nu pot fi rezolvate, se ajunge mai degrabă la o stare de deprimare spirituală decât la stimularea forței intelectuale. Este momentul în care se produce o mare revoluție ce marchează ruptura cu

vechile forme. Leibniz, de pildă, a fost un asemenea om și, în următoarea etapă, nimic nu părea mai previzibil decât apariția lui Christian Wolff, discipolul său devotat, care a lansat promisiunea unui nou mileniu raționalist, pornind de la aplicarea, pe o scară cât mai largă, a principiilor mentorului său. Wolff a conceput programe pentru teologia rațională, etica și estetica rațională, istoria rațională, fizica rațională etc. Orice revoluție în vechile subiecte aduce efervescență intelectuală, lumină și libertate; și, fără îndoială, începutul secolului al XVIII-lea pe continentul european a fost un moment de avânt și de vitalitate intelectuală, mulți gânditori răspunzând la provocarea de a lansa o nouă sinteză armonioasă. Ulterior, mișcarea lui Wolff a evoluat într-o ortodoxie la fel de aridă, de mecanică și pedantă, cu nimic mai capabilă de a produce adevăruri sau fascinație intelectuală decât vechea scolastică, pe care o distrusese cu dispreț și pe bună dreptate. Atunci Kant a supus această doctrină aceluiași examen îndrăzneț și violent la care Leibniz și raționaliștii din secolul al XVII-lea supuseseră în vremea lor scolastica.

Accste momente eliberatoare reprezintă stadii importante de evoluție în domeniu; nu există însă nici o tehnică cumulativă, nici un fel de progres, nici o tendință spre un scop rațional unic, cum se sperase cu naivitate în secolul al XVII-lea și în al XVIII-lea. Dacă Descartes, Spinoza sau Leibniz și-au dovedit geniul în a distruge opera predecesorilor, asta nu înseamnă că, la vremea lor, Toma d'Aquino, Albert cel Mare, Duns Scotus sau William Occam nu fuseseră autorii unor acte eliberatoare similare. Cu siguranță, Locke și Berkeley au lovit în raționalismul ortodox din secolul al XVII-lea; Kant și, poate, chiar unii filosofi romantici germani au pulverizat apoi o mare parte din construcția empiriștilor englezi. La rândul său, Russell a distrus cea mai mare parte din edificiul impunător al metafizicii tradiționale, iar filosofii moderni ai analizei lingvistice au demolat temeliile – cel puțin temeliile filosofice – pe care Russell le ridicase cu atâta convingere.¹

¹ Mi se spune că Heidegger a subminat în același mod epistemologia tradițională; cum însă eu nu înțeleg nici limbajul, nici concepția lui Heidegger, nu îmi permit să comentez această afirmație.

Iată unul dintre motivele care tind să compromită filosofia! Se creează impresia că marii filosofi sunt oameni dotați cu talent intelectual remarcabil, și totuși se pare că nu există nici o traiectorie unitară a progresului, că dezacordurile filosofice sunt la fel de acute și de profunde cum au fost dintotdeauna; că, spre deosebire de științe, nu s-a adoptat nici un corpus aferent dezvoltării cunoașterii; că discuțiile par adesea exclusiv verbale și că în filosofie există mereu „restaurări“ ale unor poziții din trecut – filosofii din secolul XX se inspiră din filosofii secolului al XVIII-lea pentru a găsi argumente împotriva celor din secolul al XIX-lea, astfel încât se produc resurecții ale gânditorilor din trecut, cu care sunt încheiate alianțe peste secole, împotriva ereziilor vechi și noi din diferite timpuri și locuri. De aici se trage concluzia că avem de-a face cu o anomalie a spiritului omenesc, că nu se construiește nimic și că tot ce se petrece nu este decât o pălăvrăgeală lipsită de acea tehnică riguroasă care ar permite omologarea rezultatelor și fixarea lor în marele edificiu al cunoașterii umane. Se ajunge la una dintre următoarele două concluzii. (1) Filosofia este o activitate amuzantă, uneori o discuție inspirată, lipsită de orice valoare „științifică“, un gen de confesiune personală sau de poezie individuală elaborată de oameni (precum scriitorii romantici din secolul al XIX-lea) care au preferat să se exprime în proză metafizică și nu în versuri. (2) Pe de altă parte, există cei care pretind rigoare, disciplină și rezultate solide, încercând să așeze filosofia pe temeliile științelor, transformând-o într-o activitate, dacă nu la fel de respectabilă, în orice caz tinzând spre soliditatea și precizia chimiei sau măcar a biologiei.

Ambele atitudini provin din neînțelegerea a ceea ce este și poate oferi filosofia. Filosofia este o încercare – și nu a fost niciodată decât o încercare – de a găsi moduri de gândire și exprimare, dezvăluind asemănări și deosebiri până atunci neobservate, formulând uneori noi analogii cu modelele originare, subliniind unele diferențe ignorate sau subestimate între modelele de până atunci și obiectele pretins similare. Filosofia transformă perspectiva aptă să modifice radical atitudini și moduri de gândire și exprimare, rezolvând sau dizolvând probleme, redistribuind subiecte, reclasificând relațiile dintre obiecte, transformându-ne viziunea asupra lumii. La

fel ca în cazul artelor, acest lucru nu poate fi realizat decât în cadrul și de către fiecare generație în parte, întrucât viziunea unei generații, dacă este formulată în cuvinte, trebuie să fie mereu înghețată în tehnici, erijată în ortodoxie, devenind o închisoare pentru generațiile următoare; prin urmare, nu ne putem aștepta la „progres” în sensul strict al termenului. Fiecare generație trebuie să iasă din anchiloza mintală pe cont propriu, având nevoie de intuițiile și eliberarea specifice, de proprii oameni de geniu, apți să îi transfigureze concepția, stabilind noi relații și noi diferențe. Este motivul pentru care istoricii de mâna a treia, chimiștii de mâna a patra și chiar artiștii, pictorii, compozitorii și arhitecții de mâna a cincea pot avea o anumită valoare, întrucât și-au însușit tehnicile cu care operează la propriul nivel, indiferent cât de coborât ar fi acesta. Nu există însă o revoltă de mâna a treia sau a patra, este imposibil ca un demers trivial să provoace o răsturnare majoră. Iată de ce filosofi de mâna a treia și a patra, implicați efectiv în aplicarea tehnicilor moștenite de la predecesorii decedați, lasă impresia că ar practica o știință similară celei a chimiștilor sau inginerilor. Ei sunt nu atât ineficace ori lipsiți de importanță, cât pur și simplu obstructivi: sunt cei a căror activitate duce adeseori la încurcături, blocaj mintal și probleme cărora încearcă să le ofere răspunsuri superstițioase, înșelătoare, mecanice și dogmatice; singurul lor merit este că acționează ca un impuls sau ca un stimulent pentru o nouă răsturnare de perspectivă, pentru oamenii de geniu care vor înlătura dogmatismul într-un domeniu de gândire care trebuie descătușat, nu reprimat.

Această situație are unele implicații, poate neconștientizate, pentru controlul exercitat de stat asupra filosofiei. Sarcina controlului este de a menține *status quo*-ul, de a garanta o situație stabilă, de a proteja ceea ce este considerat a fi corelația optimă, cea mai armonioasă, a intereselor, combinația de factori care poate fi obținută în anumite circumstanțe. Scopul controlului este stabilitatea, pacea, satisfacția. Principala funcție a unei filosofii autentice este de a aduce modificări de perspectivă, de a elibera și provoca. Simplul fapt că metoda la care apelează în acest scop pare abstractă, pedantă și adesea lipsită de legătură cu problemele practice arzătoare ale momentului, nu este o garanție suficientă

împotriva influenței sale decisive. Cu greu am putea presupune că autorii revoluționari și lipsiți de respect la adresa ordinii statornicite într-un anumit domeniu vor fi docili și conformiști în alte domenii. Kant și-a dat silința să nu emită opinii prea șocante cu privire la politică. Dar concluziile intransigente ale eticii sale și, într-o oarecare măsură, poziția sa metafizică au condus la unele consecințe tulburătoare și revoluționare la scurt timp după moartea sa. Firește, Hegel a încercat, cum spunea cineva¹, să-și regleze pânzele corabiei, să se îndrepte modest către teritoriile liniștite ale esteticii și metafizicii, evitând pe cât posibil implicațiile politicii revoluționare a doctrinei sale. Consecințele marxiste și fasciste ale unor principii hegeliene (chiar răstălmăcite) nu pot fi însă puse sub semnul îndoielii. În acest sens, filosofii sunt cu necesitate subversivi. Alții pot rămâne conformiști, creând opere de mare valoare. Este evident că pictorii și arhitecții, chiar fizicienii și geografil, biografii și compozitorii se pot mulțumi cu limitele fixate de o tradiție sau alta, producând, în cadrul ei riguros, capodopere nemuritoare; și chiar dacă opera lor nu se ridică la o asemenea valoare, ei pot crea lucrări de mână a treia sau a patra care să placă, lucrări de valoare temporară, ce își au totuși locul într-un univers care nu poate trăi numai din capodopere.

Conformarea pașnică la mediul înconjurător, adaptarea acestei atitudini la un cadru tradițional acceptat, nu este posibilă la un filosof. Dacă cineva se complăce într-o astfel de atitudine – opțiune care poate fi respectabilă și inspirată –, va trebui să abandoneze filosofia și să se consacre altei activități. Ca filosof, va fi obligat să submineze, să distrugă, să elibereze, să lase aerul de afară să pătrundă înăuntru. Și chiar dacă în timpul vieții pare împăciuitor, academic și lipsit de interes pentru lumea în care trăiește, efectul operei sale asupra posterității va fi, probabil, mult mai distructiv, mai revoluționar și mai profund decât al multor personalități care aparent, au produs mult mai mult zgomot. Acesta nu este doar un exemplu al influenței generale a ideilor ca atare. Desigur, ideile

¹ Aleksandr Herzen, *Sobranie socinenii v tridsati tomah*, vol. 9, Moscova, 1956, p. 21.

au autoritate, mai ales când întruchipează tendințe viguroase, materiale sau spirituale, care transformă societățile și indivizii, influențându-i din interior, devenind o parte a lor și nu o forță exterioară opusă lor. Ceea ce doresc să subliniez este însă forța distructivă pe care o au în mod particular ideile filosofice.

Poate că cel mai dramatic exemplu este acela al lui Heinrich Heine când, în prezentarea școlilor filosofice din Germania, el exprima o viziune apocaliptică a mării distrugerii care avea să urmeze când marele zeu Thor își va ridica ciocanul pentru a zdrobi civilizația occidentală, iar urmașii înarmați ai unor Fichte, Schelling și Hegel se vor năpusti asupra Occidentului civilizat latin, aneanti-zându-i cultura. El îl compara pe Kant cu Robespierre și îi avertiza pe francezi să nu îi subestimeze pe filosofii modești, care meditează liniștiți în termeni abstracți și inofensivi, dar care, precum Rousseau și Kant, aprind pulberea ce va provoca explozii pe plan mondial și decapitarea regilor. Tolstoi a remarcat cândva că, pentru un cizmar, nimic nu se compară cu pielea tăbăcită și că profesorii universitari tind să supraestimeze influența ideilor asupra istoriei, pur și simplu pentru că acesta este domeniul lor. Această părere nu reprezenta decât un protest îndreptățit la adresa celor care acordau o valoare exagerată teoriilor și doctrinelor, neglijând alți factori – spirituali, economici și psihologici – și alte combinații de factori mult prea neînsemnați, numeroși și neanalizabili pentru a fi fost botezați ori clasificați. Totuși, Tolstoi pierde aici din vedere funcția și efectele activității filosofice. Sunt nevoit să repet: problemele cu care se ocupă filosofii nu au caracter tehnologic, nu pot fi rezolvate satisfăcător prin simpla aplicare a unor metode de descoperire care pot fi omologate în vederea transmiterii lor și îmbunătățite cu timpul, cum sunt metodele științelor naturii, ale matematicii sau chiar ale istoriei și filologiei. Problemele de acest tip sunt fie empirice -- legate de ceea ce se petrece în fapt, cum, când, în ce împrejurări și în ce combinații --, fie formale -- legate de consistență, validitate, demonstrabilitate sau de găsirea celor mai convenabile metode de exprimare etc. Problemele filosofice nu apar însă în acest mod. Ele survin când se produce un tip de întretăiere a unor tendințe intelectuale -- o ciocnire, uneori de mare amploare

și cu efect paralizant a traiectoriei ideilor. Problemele filosofice sunt însoțite de o anumită disperare și de o încărcătură emoțională, de căutarea unor răspunsuri a căror natură nu este clară; ele se dovedesc urgente și insolubile deopotrivă, adică nu sunt interesate de fapte, de informații despre lume sau despre persoane, de aplicarea unui model formal ori de ordonarea unor simboluri și exprimarea relațiilor dintre acestea. Dimpotrivă, sunt interesate de conflictul intern de idei, de concepte sau de moduri de gândire. Acest conflict poate avea loc în cadrul unei discipline, când se produc ciocniri minore între concepte de importanță secundară – simbolismul local curent; sau în cazul marilor crize – o lovitură frontală, o confuzie și o reacție în lanț a unor întregi sisteme conceptuale, a unor perspective asupra lumii, ceea ce duce la așa-numitele probleme „perene“, precum opozițiile dintre liberul arbitru și determinism, teism și ateism, materialism și idealism, libertate și ordine, autoritate și egalitate, fericire și dreptate, sacrificiu de sine și căutarea fericirii.

Problemele filosofice depind, într-o măsură mult mai mare decât cele științifice sau matematice, de anumite moduri de gândire, de anumite categorii și concepte care domină cultura sau limba unei anumite țări într-o perioadă dată. Toate problemele depind într-un fel sau altul de modul în care oamenii gândesc sau acționează; dar universul exterior și relațiile lor cu acesta, chiar dacă s-au schimbat evident în cursul istoriei, s-au modificat mai puțin decât modurile de gândire și exprimare a căror istorie este, în parte, istoria acelor probleme care, pe drept cuvânt, sunt numite filosofice. Și aceasta deoarece problemele filosofice nu reclamă informații noi sau abilitate tehnică superioară – deductivă sau inductivă; „soluțiile“ iau uneori forma unor experiențe artistice, religioase ori metafizice care îi eliberează pe cei prinși în chingile acelei frământări intelectuale care, într-un grad mai ridicat sau mai scăzut, constituie întotdeauna o problemă filosofică. Există multe modalități de a ne elibera de chinurile obsedante de acest gen, și una dintre ele constă nu în găsirea unei soluții, ci a unei metode de a ignora problema însăși – o metodă atât de des folosită de guvernele autoritare, deranjate, în mod firesc, de agitația intelectuală și nemulțumirea supușilor, regimuri care, în loc să permită elaborarea unor

soluții imprevizibile, încearcă să își protejeze propria stabilitate și securitate, educând populația să ignore sau să uite problemele chinuitoare, îndemnând oamenii să le elimine și nu să le caute o soluție. Fără doar și poate, aceasta este maniera în care statul îi poate face pe oameni să fie indiferenți, conformiști, obedienți, răpindu-le capacitatea de a alege, de a crea, de a-și urmări propriile scopuri, anulându-le libertatea personală și înlocuind-o cu tot ce, de la Renaștere încoace, liberalii de pretutindeni au numit tiranii despotice – fie că este vorba despre cele din Evul Mediu european, despre tiraniile asiatice, regimurile fasciste sau comuniste din vremea noastră ori regimurile tiranice mărunte și persecuțiile cu care au fost întâmpinate originalitatea și căutarea serioasă a adevărului – atitudine atât de primejdioasă chiar în zilele noastre în cadrul democrațiilor, în special al marilor democrații.

Marii gânditori ai omenirii au adoptat opțiunea alternativă. Ea constă în a răzbate obstacolele de gândire, în a lămurii confuziile și ajusta scenariile printr-o transformare radicală a modului de gândire promovat doar de spiritele îndeajuns de imaginative și de proaspete, în stare să își regândească atitudinea, să privească situația într-o optică total nouă, dintr-un punct de vedere radical nou, în care totul apare „într-o lumină diferită“, astfel încât problemele ce păreau irezolvabile să devină, din noua perspectivă, simple umbre produse de entități care nu mai sunt nici reale, nici vizibile.

Întrucât filosofia, în formele cele mai reușite, constă în modificări radicale de acest tip – o filosofie este cu atât mai profundă, cu cât categoriile sau conceptele la nivelul cărora se produce modificarea sunt mai fundamentale și, implicit, mai puțin accesibile autoexaminării normale –, se ajunge cu necesitate la sporirea libertății, la punerea sub semnul întrebării a valorilor și obișnuințelor existente, la distrugerea hotarelor stabilite, la transformarea contururilor familiare, fenomen încurajator și îngrijorător în egală măsură. Firește, asemenea mutații au loc și în afara tărâmului filosofiei: în arte, științe și în alte domenii ale activității umane. Ceea ce îmi propun să susțin este însă că, în domenii diferite de filosofie, mutațiile, deși se pot produce, nu se produc în mod necesar: un curent artistic poate fi puternic și creator, poate stimula apariția unor

oameni de geniu, fără să fie neapărat revoluționar. Beethoven a fost cu siguranță un compozitor tulburător și revoluționar în cel mai înalt grad: el a modificat nu doar muzica simfonică, ci și gândirea – morală, estetică și politică – din epoca sa, creând noi idealuri, deschizând calea unor noi atitudini, a unui nou romantism, a unei noi forme de cult al eroului, unor idei noi despre ceea ce constituie libertatea artistică și personală, integritatea și sacrificiul de sine al artistului. Dar asemenea fenomene nu sunt esențiale în muzică. Se poate spune că Bach a fost un compozitor de geniu cu totul aparte, însă, într-un sens, un unificator – un conservator, un creator de ordine, o sursă de întărire a tradiției și nu de răsturnări revoluționare. De asemenea, Ranke, acest Bach al istoriei, a păstrat mai mult decât a distrus. Oamenii de geniu pot fi creativi sau distructivi, ei pot elibera, înrobi ori ambele în același timp; doar în filosofie, oamenii de geniu trebuie să aibă, în cel mai înalt grad, capacitatea de a distruge tradiția. Marii filosofi transformă, produc întotdeauna tulburări și distrugereri. Numai filosofi de mică anvergură apără interesele recunoscute ca legitime, aplică reguli, se străduiesc să încapă în paturi procustiene și încearcă cu disperare să împace mai multe idei incompatibile, conflictuale și contradictorii într-o ortodoxie formală și schematică ce reprezintă răstălmăcirea unei viziuni revoluționare originale. Și când vorbesc despre „răstălmăcirii“, înțeleg prin aceasta că toate încercările de a construi ortodoxii pornind de la astfel de viziuni sunt cu necesitate răstălmăcirii *ipso facto*.

Iată ce consider a fi cel mai important aspect al activității filosofice: faptul că aici nu putem întâlni nici un fel de ortodoxie, că aici nu există metode susceptibile de perfecționare nelimitată, astfel încât să putem spune că fiecare generație reia pașnic întreaga operă neterminată de unde a abandonat-o generația anterioară. Nu există așadar un progres continuu, nu se poate spune că filosofi din secolul al XVII-lea au perfecționat opera celor din secolul al XVI-lea, iar filosofi din secolul XX au definitivat sarcinile pe care nu apucaseră să le îndeplinească cei din secolul al XIX-lea. În principiu, așa ceva nu se poate întâmpla în filosofie. Analog, nu are sens să spunem că Tennyson a continuat – și a perfecționat – poezia lui Eschil sau a lui Virgiliu, ori că pictorii impresionisti și

postimpresioniști reprezintă un „progres“ sau un „regres“ în raport cu pictorii renascentiști sau cu sculptorii europeni din Evul Mediu ori cei africani din Benin.

Aceste trăsături constituie unicitatea filosofiei: ea s-a adresat dintotdeauna fiecărei generații în parte, cu problemele ei specifice, produse de circumstanțe specifice – intelectuale, politice, sociale sau psihologice – ale epocii. Originalitatea în filosofie a constat dintotdeauna în eliberarea din chingile ortodoxiei a celor copleșiți de probleme. Ortodoxiile, la rândul lor, nu au fost decât relicve osificate provenind dintr-o epocă anterioară, nereușind să răspundă la întrebările care apăruseră între timp sau distorsionându-le. Aceste întrebări au fost poate, la rândul lor, stimulate de insuficiența filosofiei dominante, de dogmatismul, obscuritatea și incapacitatea acesteia de a răspunde la problemele specifice epocii. Iată de ce, în filosofie, anumite virtuți nu prea sunt de folos: răbdarea, conștiinciozitatea, sânguința, capacitatea de a trudi, memoria bună, abilitatea de a pune în ordine un material. Toate aceste calități excelente, necesare în istorie, logică ori în științele naturii, tind să devină o frână în calea adevărului filosofic. Căci în filosofie nu există „cercetare“ în sensul strict al termenului. Cercetarea este utilă doar în domeniul istoriei ideilor, al originii și propagării lor, nu în filosofia originală. Este motivul pentru care, în filosofie, nu sunt de folos decât spiritele de primă mărime, doar mințile îndrăznețe și neobișnuite care posedă ceea ce Russell numea odinioară capacitatea de a disocia idei – de a dizolva conceptele tradițional asociate; capacitatea de a pune sub semnul întrebării adevăruri familiare, de la sine înțelese, astfel încât simpla sugestie că ar putea fi contestate, analizate, că părțile lor componente ar putea fi izolate, provoacă șocuri electrice simțului comun sau gândirii filosofice tradiționale.

Filosofia este singurul domeniu în care spiritele truditoare, te-meinice și competente, fidele metodelor acceptate, care, parțial conștient, încearcă să păstreze jaloane familiare, operând în interiorul unui sistem de concepte și categorii date, reprezintă un obstacol real și o amenințare – cea mai redutabilă piedică în calea progresului. Ne place să credem că lumea a fost creată în vederea

unui anumit scop și că tot ce există joacă un anumit rol. Dacă ne întrebăm care este rolul creat pentru filosofii de mâna a doua, a treia, a patra sau chiar inferiori lor, poate că răspunsul este că, dacă ei nu ar fi existat, s-ar fi pierdut posibilitatea marilor răsturnări creatoare ce marchează etapele gândirii umane. Căci sarcina marilor filosofi care înving ortodoxia este de a distruge edificiile scrupulos construite de predecesorii respectabili, dar mărginiți, care, conștient sau nu, au încercat să aresteze gândirea în construcții bine organizate, dar fatalmente concepute greșit.

Dacă așa stau lucrurile, dacă numai în filosofie adevărata creativitate este mereu identică unui act de rebeliune, unei transformări și unei răsturnări care amenință constant tradiția, atunci într-adevăr există o conexiune cu totul aparte între filosofie și libertate, filosofie și nonconformism, filosofie și nevoia de eliberare din opresiune, fie exercitată de stat, fie de alt agent represiv, nevoie relativ absentă în alte discipline. Este, se pare, evident că marca artă creativă nu numai că poate înflori sub tiranie, dar se poate chiar adapta la ea; că până și un subiect atât de sensibil ca istoria, care trebuie să coreleze adevăruri dezagreabile unui anumit regim, poate, dacă nu să înflorească, în orice caz să continue să producă opere utile, deși neremarcabile, în condiții de despotism. Firește, științele naturii pot fi studiate sub tiranie -- doar formele extreme de suprimare a gândirii, acele regimuri despotice care fac imposibilă sau periculoasă orice prestație originală și orice formă de auto-exprimare, au reușit să distrugă până și aceste activități umane.

Prin urmare, mi se pare oarecum ipocrit a denunța sclavia pe motiv că ar fi dăunătoare artelor sau științelor. Nu cred că s-ar putea stabili o corelație istorică suficient de strictă pentru a dovedi că sclavia are un efect negativ asupra unor astfel de activități. Dacă denunțăm sclavia, o facem pentru că ea este rea în sine, pentru că socotim moral să oferim ființelor omenești dreptul de a alege ce să gândească și cum să trăiască în cadrul anumitor limite; aceasta este, credem, un scop sacru în sine, lipsit de orice motivație utilitară. Servitutea, cruzimea, opresiunea, umilirea, degradarea ființelor umane și supravegherea lor de către stat, de către „inginerii sufletelor umane“ (cum i-a numit cândva Stalin), pentru a evita

producerea oricăror neînțelegeri sau conflicte, făcând ca diversitatea să fie înlocuită de uniformitate, iar diferențele individuale să se supună unei ordini unice și atotcuprinzătoare – toate acestea sunt detestabile datorită caracterului lor intrinsec, pentru că avem valori contrare, pentru că ele reprezintă jigniri la adresa sistemului nostru de valori, la adresa acelor scopuri pentru care trăim și pentru care unii dintre noi sunt pregătiți să moară, a căror suprimare ar face ca viața noastră să nu mai merite să fie trăită. Pentru aceste motive prețuim libertatea și detestăm sclavia, și nu pentru că cea din urmă ar stânjeni științele și ar descuraja artele – asemenea argumente mi se par șubrede și artificiale, preluate din îndepărtatul secol al XVIII-lea, în care se credea că toate virtuțile sunt nu numai compatibile, dar se și determină între ele; ar urma că libertatea trebuie promovată, căci în absența ei, nu am putea accede la dreptate, la virtuțile fericirii sau ale cunoașterii; similar, cunoașterea ar fi de dorit pentru că, fără ea, celelalte virtuți ar fi imposibile. Între timp, am învățat însă că nu toate lucrurile bune sunt compatibile între ele; și că, dacă le dorim, le dorim de dragul lor, nu pentru că ar intra în componența unei armonii imaginare, așa cum am putea crede dacă am fi inspirați de un idealism optimist, lipsit de fundament. Încercările de a introduce în lume o astfel de armonie au costat atâtea suferințe și privațiuni inutile!

Cu filosofia ne aflăm într-o situație diferită. Absența libertății este aici literalmente fatală. Ființele umane posedă capacitatea de a se interoga asupra unor probleme despre lume și viață, despre adevăr și relația dintre gândire și lumea reală, despre fundamentele artelor și științelor, despre conceptele și categoriile în virtutea cărora gândesc și vorbesc. Câtă vreme își pun asemenea întrebări, oamenii se vor considera, în mod firesc, îndreptățiți să primească răspunsuri. Acest drept natural, la fel ca toate drepturile naturale, provine din faptul că așa este alcătuită mintea umană: satisfacerea acestei curiozități – investigarea acestui domeniu al adevărului – este unul dintre scopurile pe care oamenii îl urmăresc pentru ei înșiși și care face ca viețile lor să merite să fie trăite. Orice încercare de a stăvili această activitate – de a preveni răsturnarea valorilor consfințite, de a împiedica discutarea liberă a problemelor fundamentale, indi-

ferent de metodele și termenii care par aici cei mai promițători și mai lămuritori, care par să scoată lucrurile din impas, adică din problemele filosofice, care par să depășească punctele moarte, adică atâtea dileme filosofice autentice –, orice încercare de a face aceasta în numele securității și fericirii comunității sau al caracterului sacru al tradițiilor instituite, sau al uneia dintre acele abstracții goale pentru care s-au sacrificat atât de des viețile oamenilor – națiune, rasă, destin care trebuie împlinit, istorie, progres, Biserică, proletariat, lege și ordine sau orice alt slogan a cărui afirmare și negare a fost una dintre marile glorii ale filosofiei critice –, înseamnă efectiv suprimarea unui interes fundamental, a unei nevoi și dorințe arzătoare a ființelor umane.

Din acest motiv, epocile de conformism, de aplicare și reaplicare a unor metode și categorii inadecvate domeniului – proces care devine cu necesitate mecanic și, în cele din urmă, absurd, o simplă reiterare de clișee, deși scrupuloasă și sinceră –, sunt, prin excelență, pete albe în istoria gândirii umane. Evul Mediu european, când cenzura a fost cea mai severă și conformismul a fost promovat și supravegheat cu cea mai mare eficiență, este o astfel de perioadă. O mare parte dintre realizările sale supraviețuiesc și sunt, pe bună dreptate, admirate și în ziua de azi. Arta, statuile, arhitectura, instituțiile sociale, poezia și, într-o anumită măsură, proza, chiar muzica, au într-un fel valoare eternă. Însă gândirea medievală este un imens pustiu în comparație cu aceea a perioadelor care o precedă și care îi urmează. În acest sens, interpretările liberale ale istoriei, ideea că această epocă este întunecată și că Renașterea a însemnat o ridicare treptată a vâlului nu este eronată. Sper să nu îi jignesc pe Eriugena, Toma d' Aquino, Duns Scotus și Anselm de Canterbury – dar care dintre ei mai prezintă un interes real pentru nespecialiști? William Occam este, poate, o excepție, dar el a fost un rebel. Oricât de numeroase ar fi marile figuri ale Evului Mediu, indiferent cât de pronunțată ar părea superioritatea lor în multe privințe față de haosul lumii contemporane, performanța gândirii lor nu o egalează pe aceea a predecesorilor sau a urmașilor. Căci filosofia, în virtutea funcției eliberatoare a ființelor omenești din inevitabilele confuzii provocate de dilemele int-

lectuale în care au fost azvârlite (datorită dezvoltării continue a ideilor și a înțelesurilor cuvintelor care le exprimă), este cu necesitate o descătușare. Cei care cred că adevărurile ultime pot fi atinse, că există o ordine ideală a vieții pe pământ, care poate fi obținută și întronată – indiferent prin ce mijloace, pașnice sau violente –, toți cei care cred că un asemenea deznodământ al vieții, gândirii și simțirii poate fi în principiu atins, indiferent cât de binevoitoare le sunt dorințele, cât de pure, inimile, cât de nobile și dezinteresate, idealurile, vor ajunge întotdeauna ca, în drumul către Pământul Făgăduinței, să reprime și să distrugă ființe omenești.

Împotriva acestei categorii de fanatici – cei mai periculoși adversari ai libertății umane, fie utopiști laici, fie bigoți teocratici –, filosofia este cea mai sigură armă și profilaxie. Întreaga istorie a filosofiei este un avertisment împotriva supoziției că ar exista întrebări permanente și soluții definitive. În fiecare generație, sarcina filosofiei este de a distruge carcasa ortodoxiilor ce oferă răspunsuri înghețate la întrebări moarte sau învechite; filosofia oferă fiecărei generații soluții noi, revoluționare, întâmpinate, pe bună dreptate, ca revelații ale geniului respectivei epoci, însă care, la fel ca soluțiile anterioare, sunt sortite să devină instrumente ale tiraniei, spre a fi, la rândul lor, răsturnate când devin inactuale. Pretenția de a deține soluții care să se potrivească oricând și oriunde este arogantă și nerealistă. Iată de ce, orice încercare de a-i reprima pe filosofi – de a înlocui răspunsurile lor provizorii cu soluții definitive, de a-i reduce la tăcere sau de a-i îndruma pe trasee prestabilite, în numele unor valori eterne sau a unor scheme fixe ale lucrurilor – este un semn sigur că umanitatea urmează să fie jertfită pe altarul unei dogme, al unei credințe false într-o salvare ultimă. De aceea, activitatea filosofică – o căutare perpetuă de răspunsuri noi în situații noi, recunoașterea faptului că situațiile umane sunt într-o continuă modificare și că prezentul nu trebuie sacrificat de dragul viitorului sau al trecutului – este strâns legată de existența unei zone minime de libertate civilă în cadrul căreia un individ să poată gândi și face ce îi place pentru că așa îi place.

Dacă ar exista o soluție definitivă, o schemă ultimă în care societatea să poată fi încadrată și care să reprezinte salvarea, împotriva

căreia orice revoltă ar fi un păcat, atunci libertatea însăși ar deveni un păcat. Contestând această concepție sinistă, furnizând continuu exemple care îi dovedesc falsitatea, filosofia servește cauzei libertății, cel puțin prin opera celor mai valoroși reprezenanți ai săi. Această misiune este conținută în însăși esența filosofiei, nefiind un simplu produs secundar al ei. Este o condiție necesară activității filosofice, care distinge filosofia de alte domenii ale gândirii umane. Ea nu are nevoie de justificare, fiind indispensabilă ființelor omenesti, constituind, ca atare, un scop în sine. Însăși noțiunea de justificare, necesitatea dovezilor și demonstrării valorii unei activități sau a alteia, este creația ei. Însă aceia pentru care nici o activitate nu se poate justifica de la sine, care caută valoarea socială în oricare demers înainte de a-l lăsa să treacă de bariera propriilor judecăți morale, poate că această conexiune unică dintre filosofie și acel grad minim de libertate de care o societate are nevoie pentru a putea fi numită cât de cât liberă este un răspuns posibil. Cu siguranță, nici o societate nu va fi pe de-a-ntregul sigură, nu va dispune de fundamente imuabile care să permită filosofilor să zburde în voie. Dar suprimarea lor ar însemna totodată suprimarea libertății. De aceea, toți dușmanii libertății, de pildă, comuniștii sau fasciștii, îi subminează automat pe intelectuali, făcând din ei primele lor victime; lucru ușor de înțeles, pentru că intelectualii sunt principalii agenți ai ideilor critice pe care, de obicei, marii filosofi le formulează primii. Toți ceilalți pot fi constrânși să se conformeze noului despotism; filosofii sunt singurii care, fie că doresc, fie că nu, sunt în principiu imposibil de asimilat. Aceasta este o trăsătură cu adevărat nobilă pentru orice activitate umană.

SOCIALISMUL ȘI TEORIILE SOCIALISTE

Socialismul este un corpus de doctrine teoretice și practice occidentale, care pornesc de la premisa că cea mai mare parte a neajunsurilor sociale se datorează distribuției inegale, sau excesiv de inegale, a resurselor materiale; de asemenea, că aceste neajunsuri nu pot fi remediate decât prin trecerea, treptată sau imediată, totală sau parțială, sub control public a proprietății și mijloacelor de producție, schimb și distribuție aflate sub control privat.

I

Sursele ideilor și mișcărilor socialiste și comuniste (până în secolul XX, termenii erau folosiți aproape interșanjabil) se regăsesc în multiple curente de gândire. Astfel, ideea că acumularea puterii sau a bogăției de către o minoritate a unei comunități duce la exploatarea și nedreptățirea majorității este aproape la fel de veche ca însăși gândirea socială. Vechiul Testament și scrierile sacre sau laice ale religiilor și culturilor antice denunță adesea răutatea și rapacitatea celor bogați și puternici, propunând măsuri practice împotriva sporirii excesive a inegalității averilor. O temă ce revine constant este aceea că acumularea bogățiilor alterează scopurile reale ale omului și pervertește felul în care acesta își înțelege adevărata condiție și motivație; de aici, condamnarea totală sau parțială a deținerii de bunuri lumești. Este ceea ce au susținut, în teorie și în practică, evreii din secta esenienilor în perioada ocupației romane. Tema se regăsește și în unele pasaje ale Noului Testament, la unii dintre primii învățători creștini, la întemeietorii ordinelor călu-

gărești care propovăduiau sărăcia și comunitatea de bunuri drept condiție necesară a unei vieți sfinte. Analog, Platon¹ susține abolirea proprietății private a „paznicilor“ statului său ideal, argumentând că deținerea de proprietate privată – sau dorința de a o deține – tinde să corupă individul, întunecându-i discernământul moral și intelectual, făcându-l incapabil să se consacre adevărului și organizării raționale a societății. Autorii platonicieni, cinici, stoici și creștini împărtășesc teza că proprietatea privată trebuie controlată sau abolită, nu pentru că deținerea ei ar fi extrem de importantă, ci dimpotrivă, pentru că este lipsită de importanță în raport cu valorile sociale sau spirituale ce pot fi periclitate de existența sau acumularea de bunuri materiale. Astfel, Zenon, întemeietorul stoicismului, era adeptul anarhismului, motivând că autoritatea politică și dreptul la proprietate sunt incompatibile cu o viață în spiritul rațiunii. Tendința opusă – de a acorda proprietății o importanță cardinală – i-a însuflețit pe cei revoltați de acumularea necontrolată de bunuri, datorită sărăciei, oprimirii și umilințelor ce rezultă pentru cei ce muncesc într-o comunitate. Explozii precum răscoalele sclavilor în Antichitate (inclusiv ideile sociale care însoțeau uneori aceste mișcări) și cele ale țăranilor în Evul Mediu au atras atenția restului societății europene asupra condițiilor nedrepte și degradante în care era obligată să trăiască marea majoritate a membrilor săi.

Pe măsură ce feudalismul dădea frâu liber inițiativei private și instituțiilor capitalismului modern, gânditorii preocupați de problemele sociale au început să condamne relele care decurgeau din competiția neînfrânată, nu atât din cauza incompatibilității acesteia cu viața spirituală, cât datorită convingerii că relațiile de proprietate determină ceilalți factori – sociali, politici și economici – din societate. Concluzia lor era că orice reformă radicală, menită să instaureze dreptatea socială și fericirea prin eliminarea discrepanțelor iraționale dintre ființele umane, ar trebui să înceapă cu modificarea condițiilor de folosire și schimb a proprietății în cadrul statului. De aceea, în *Utopia* lui Morus, în *Cetatea soarelui* a lui Campanella și în *Oceana* lui Harrington, instituirea posesiunii co-

¹ În *Republica* (n. trad.).

mune a bunurilor este o măsură indispensabilă, deoarece relațiile de proprietate din societățile reale sunt privite ca principalul vinovat pentru nedreptățile din cadrul lor; condițiile materiale ale fericii omului, departe de a fi considerate neglijabile în comparație cu cele spirituale, încep să capete o importanță decisivă. Această tendință devine și mai accentuată o dată cu ascensiunea doctrinelor filosofice și sociale care încearcă să explice legile naturii și comportamentul uman prin acțiunea unor cauze materiale și tangibile, mai degrabă decât a unora spirituale sau oculte.

În atmosfera frământată de conflicte religioase, sociale și politice din secolul al XVII-lea și, apoi, în climatul dominat de critica raționalistă sau empiristă față de toate instituțiile oficiale din secolul al XVIII-lea, era inevitabil ca fundamentul dreptului de proprietate să fie din nou pus în discuție. Oare dreptul de proprietate este un „drept natural“, inalienabil al individului? Oare statul poate dispune de el cum dorește? Este el conferit de autoritatea Scripturilor ori a legii naturale, sau dimpotrivă, de aceea a unui monarh ori a altei instituții umane sau supraumane? Cum se împacă toate acestea cu doctrina creștină potrivit căreia Dumnezeu a dat în stăpânire pământul tuturor oamenilor și nu numai unora dintre ei? A fost oare acesta rezultatul acordului liber consimțit dintre indivizi sau pur și simplu o chestiune de forță brută? Locke avansase teoria că oamenii au un drept de proprietate asupra lucrurilor în care „s-au implicat prin muncă“ și că valoarea mărfurilor este dată de munca prestată pentru producerea lor. Concluziile pe care le-a tras îi favorizau pe proprietari. Dar înaintea sa, Săpătorii¹ conduși de Winstanley ceruseră, în timpul Commonwealth-ului², dreptul la exploatarea comună a proprietăților de stat, motivând că întreaga comunitate, și nu numai anumiți indivizi, au dreptul la „libera folosință a pământului și roadelor acestuia“. Vederi similare au avut și conducătorii sectelor protestante din Germania ori din alte țări. Pe de o parte, era protestul social al fiecărei generații la adresa ne-

¹ În original: *Diggers* – grup de cultivatori de pământ în Surrey, Anglia, în anii 1649–1650 (n. red.).

² Autorul se referă la perioada republicană a Angliei (1649–1659) – n. trad.

dreptăților comise de cei bogați și puternici; pe de altă parte, era o doctrină care se articula treptat, conform căreia dreptul la proprietatea privată nu este nici conferit de Dumnezeu, nici inerent și nici „natural“, ci este un artificiu uman; o concepție mai radicală avea să fie aceea că singura cale de obținere a fericirii și dreptății stă în abolirea proprietății private și în înlocuirea ei cu posesiunea și controlul comun al bunurilor.

II

Aceste doctrine au fost formulate explicit în secolul al XVIII-lea. Scrierile abatelui Mably denunță proprietatea privată ca sursă principală a răului pe care oamenii îl produc semenilor. Invocând numeroase exemple din constituția semicomunistă a vechii Sparte ori din opera lui Platon și a continuatorilor acestuia, Mably elaborează teza că proprietatea comună asupra mijloacelor de producție materială este singura modalitate de a asigura dreptatea și de a împiedica minoritatea celor puternici să oprească și să pericliteze libera și completa emancipare a majorității celor mai slabi. Pe un ton similar, Morelly dezvoltă în *Le Code de la nature* doctrina că unica sursă a nedreptății și mizeriei este distribuția inegală a proprietății. La puțină vreme după aceea s-a emis corolarul că libertatea politică și înlăturarea privilegiilor politice și sociale, pentru care marii radicali din secolul al XVIII-lea – Voltaire, Diderot, Helvétius și, în general, *les encyclopédistes* – au militat cu pasiune și elocvență, nu va servi la nimic dacă nu va fi însoțită de garanții împotriva acumulării inegale a proprietății de către particulari. Morelly declara că așa ceva se poate obține doar prin instituirea posesiunii comune. Precum Mably, el nu se limitează la principii generale. La fel ca toți inventatorii de utopii, el trasează în detalii minuțioase planul statului ideal, atribuie diferitelor clase de cetățeni funcții precise, elaborează un cod penal sever și recomandă diferite măsuri de tranziție prin intermediul cărora societatea existentă să poată fi transformată, în modul cel mai simplu și mai nedureros cu putință, într-o comunitate ideală, rigid înregimentată.

Asemenea aspirații au fost influențate decisiv de studiile lui Rousseau, lucrări atât de bine aduse din condei și, în ciuda confuziilor, atât de vizionare. Rousseau nu a avansat o doctrină coerentă, unitară în plan social și economic, însă a susținut efectiv că cel mai mare criminal a fost individul care a împrejmuțat pentru prima oară un teren și l-a considerat al său. Rousseau nu era adeptul abolirii proprietății private, dar a denunțat competiția, inegalitățile flagrante, acumulările nelimitate de proprietate și putere, ca și instinctul de a achiziționa – care stă la originea acumulărilor, fiind sursa centrală a răului politic și moral. De aici nu mai era decât un singur pas până la teza că proprietatea trebuie deținută în comun.

Revoluția Franceză nu a încurajat comunismul: proprietatea era unul dintre drepturile sacre ale fiecărui om și cetățean. Deși Robespierre a promulgat o lege ce părea să impună controlul statului asupra dobândirii și folosirii resurselor de către indivizi, aproape toate principalele grupuri revoluționare s-au opus comunismului. Ce-i drept, a existat un mic grup de revoluționari, puternic influențați de Morelly și Rousseau, care, sub conducerea lui „Gracchus” Babeuf, au crezut că Revoluția a eșuat în intenția de a elibera indivizii și de a institui egalitatea între toate segmentele societății, date fiind corupția și despotismul care prevalau atât de evident în epoca Directoratului. Ei considerau că Revoluția fusese trădată de cei care și-au pus propria avere și putere mai presus de interesele poporului. Evident, amplul transfer de proprietăți care aparținuseră claselor proscrise – nobilimea, Biserica și dușmanii Revoluției – se înfăptuise numai în favoarea noilor îmbogățiți; nu s-a obținut nici libertatea, nici egalitatea, deoarece prima nu poate exista fără cea de-a doua. Opera lui Robespierre trebuia dusă până la capăt, și singura modalitate de garantare a libertății politice era asigurarea egalității economice. De aici, Babeuf și apropiații săi entuziaști și fanatici au tras concluzia că sarcina lor imediată constă în a abolii proprietatea privată și a transfera toate resursele Franței (și, în cele din urmă, firește, ale omenirii) comunității în întregul său, care urma să dispună de ele prin reprezentanți numiți în mod democratic conform legilor echității și dreptății. În anul 1796, ei au inițiat o conspirație ce își propunea răsturnarea Directoratului și proclama-

rea unei republici comuniste. Au fost trădați de unul dintre ei și arestați imediat; căpeteniile au fost executate. Și totuși, „conspirația egalilor“ a fost un eveniment de importanță colosală. Ea a reprezentat prima încercare de a pune în practică doctrina comunistă, care până atunci nu jucase decât rolul de element în literatura radicală a vremii. Șocul produs asupra opiniei publice a fost considerabil, și, din acel moment, doctrina comunistă a început să fie luată în serios, considerată mai mult decât o formă de idealism utopic sau o amenințare pur teoretică a ordinii existente. Nu toți partizanii lui Babeuf au fost executați; unul dintre ei, Buonarroti, a supraviețuit Restaurației și i-a influențat pe numeroșii revoluționari și reformatori din secolul al XIX-lea cu ideile simple și violente ale maestrului său.

Socialismul fusese până atunci o doctrină care, indiferent de merite, era aproape universal recunoscută ca nepracticabilă și, ca atare, un vis utopic. În secolul al XIX-lea, socialismul a avut parte de o nouă carieră, atât adepții, cât și oponenții săi încetând să îl mai considere un ideal irealizabil. Popularitatea doctrinelor socialiste a fost favorizată de slăbirea generală a structurii sociale și economice generate de Revoluție și de războaiele și cuceririle napoleoniene. Restaurația Bourbonilor a dezamăgit o mare parte clasei de mijloc recent emancipate, ceea ce a provocat un protest intelectual violent printre francezii care, în mod normal, nu agreau ideile revoluționare. Una dintre cele mai inspirate și radicale expuneri ale noilor idei despre societatea generată de Revoluție, pe care Restaurația încerca să o îngrădească, se găsește în lucrările contelei Henri de Saint-Simon.

Saint-Simon nu este un adversar al acumulării private și, prin urmare, nu este un socialist în sensul strict al cuvântului. El însă a inițiat multe doctrine pe care socialismul avea să le preia ulterior și, ca unul dintre primii exponenți ai noii perspective de gândire europene (și americane), a exercitat o influență neegalată în vremea sa. A dus o viață haotică – nu mai puțin haotică i-a fost și gândirea, prost organizată, însă „presărată“ cu intuiții de geniu. Nu a fost nici liberal, nici democrat. Spre deosebire de raționaliștii secolului al XVIII-lea, el nu a crezut în progresul continuu

dobândit prin cunoaștere rațională, progres ce ar fi culminat cu idealurile *Enciclopediei*. Saint-Simon, unul dintre primii gânditori înzestrați cu un simț acut al evoluției sociale, a crezut în alternarea perioadelor de progres și dezintegrare. Progresul însemna pentru el dezvoltarea instituțiilor adecvate și favorabile tendințelor produse de invențiile și descoperirile tehnologice. A fost un fiu al secolului al XVIII-lea într-o măsură suficient de mare ca să creadă în atotputernicia rațiunii; dar pentru el rațiunea însemna organizarea rațională a societății, mai precis, planificarea ordinii sociale de către cei ale căror cunoștințe tehnice permiteau înțelegerea nevoilor și posibilităților materiale și spirituale ale epocii. Factorii fundamentali ai istoriei sunt, pentru el, interacțiunea forțelor economice; mai precis, interacțiunea și conflictul dintre clasele sociale, fiecare clasă reprezentând o cerință economică, socială și spirituală distinctă în societatea timpului. Dacă în Evul Mediu, clasele care exprimau forțele economice dominante, adică aflate în posesia celor mai avansate resurse tehnice disponibile la acea dată, erau formate din regi, militari, preoți și magistrați, dezvoltarea industrială și științifică modernă a făcut ca aceste clase să treacă în plan secund. Conducătorii firești ai societății contemporane, reprezentând forțele sociale noi și viguroase, sunt bancherii, industriașii, oamenii de știință, tehnicienii, artiștii și oamenii de afaceri. Numai ei au înțeles importanța noilor forțe pe care le reprezentau; ei sunt, deci, singurii cărora trebuie să li se încredințeze organizarea conștientă a noii societăți. Mizeria și nedreptatea au apărut datorită inactivității, ignoranței și consecinței acestora, ineficiența. Supraviețuitorii unui feudalism sortit pieirii nu pot sluji în mod adecvat o societate ce devenise, ca urmare a unui progres nemaiîntâlnit al tehnicilor științifice, aptă să producă o abundență mult mai mare, dar și resurse pentru exploatarea acesteia, decât orice societate anterioară. Formele politice nu erau decât configurația exterioară a conexiunilor reale, sociale și economice, dintre ființele umane. Era necesară existența unor oameni cu talent organizatoric, care să transforme aceste forme politice astfel încât ele să se potrivească noilor realități economice și sociale. Consecințele lipsei de orga-

nizare și de planificare rațională sunt regresul, conflictul și mizeria. Confruntarea dintre clasele economice ce și-au pus amprenta asupra istoriei anterioare nu era inevitabilă. În condițiile unui plan rațional de producție și distribuție a bunurilor materiale, de educație și cercetare științifică, interesele tuturor indivizilor ar putea fi reconciliate. Inactivitatea este cel mai groaznic păcat. Nu contează cu adevărat decât cetățenii care produc, fie manual, fie intelectual; ceilalți sunt trântori și paraziți, vestigii ale trecutului – sau neghiobi, escroci și pierde-vară, incapabili să se adapteze noii lumi create de noile forțe de producție.

De aceea, Saint-Simon a pledat în diferite momente ale vieții sale pentru o societate planficată integral, condusă de capii industriei și ai finanțelor și de experți în diferite domenii științifice, ajutați de forța imaginativă a artiștilor – singurii binefăcători veritabili ai omenirii. Acționând împreună, ei vor crea o lume în care facultățile omului, odinioară îngrădite de mediul înconjurător, ar putea, în sfârșit, să își găsească o împlinire rodnică și totală. Această „tehnocrație“ urmează să se întemeieze nu pe principiile anistorice, adesea inaplicabile, ale utilitarismului unui Bentham, ci pe o înțelegere profundă a factorilor, în primul rând tehnologici, ce determină schimbarea socială, modificând nevoile și caracterele oamenilor – și, prin urmare, stadiul istoric particular atins de omenire. S-ar ajunge astfel la planificarea viitorului omenirii conform vastelor posibilități noi de dezvoltare materială care pot produce o bogăție inepuizabilă de care să se bucure toți oamenii la infinit. Abolirea sărăciei ar duce la o stare de satisfacție economică deplină, fără de care libertatea și egalitatea politică nu ar fi decât lozinci goale.

Spre deosebire de Babeuf, Saint-Simon nu a pledat pentru abolirea sau măcar limitarea proprietății private, nefiind un adept al egalității dintre oameni. Dimpotrivă, crezând că dezvoltarea neîngrădită a inițiativei individuale este benefică, el era convins de imensa superioritate a savanților, bancherilor, industriașilor și artiștilor de geniu în raport cu marea masă a oamenilor. El a susținut însă necesitatea unei planificări integrale a producției și distribuției resurselor economice. Saint-Simon pretindea că indivizii, lăsați în voia lor, tind să se încurce unul pe altul, ceea ce ar duce la dimi-

nuarea productivității. El a negat că oamenii ar avea drepturi naturale față de un for central de planificare. A considerat că dezvoltarea morală, religioasă, artistică și intelectuală a umanității depinde direct de progresul noului sistem industrial, eliberat de inutilul conflict de clasă. Și-a investit speranțele în controlul pe care oamenii de geniu ar urma să îl exercite asupra acestor procese.

Aceste teze, în pofida obscurității și fanteziei imaginilor prin care se exprimă adeseori – sau poate tocmai din cauza acestora –, au exercitat o influență profundă asupra gândirii colectiviste de mai târziu. Urmașii lui Saint-Simon, Enfantin și Bazard, au reluat denunțarea de către maestrul lor a egalității și imuabilității „drepturilor“ universale ale omului. Ei susțineau acordarea de recompense în funcție de hărnicia și aptitudinile indivizilor, pledând pentru asociere și organizarea ierarhică a societății – de fapt, pentru un fel de capitalism de stat, controlat rigid de experți cu pregătire științifică. Mai presus de toate, militau pentru abolirea ideii de moștenire, măsură care, în timp, ar duce la dispariția organizării prezente, iraționale a proprietății private. Viziunea lui Saint-Simon este o utopie jumătate mistică, jumătate științifică, în care rațiunea triumfă asupra superstiției și prejudecății, iar resursele materiale sunt exploatate la capacitatea maximă sub conducerea unui fel de cartel sau trust mondial, guvernat de un for central însărcinat cu planificarea, un for înțelept, omniscient și binevoitor, care ar controla toate aspectele vieții economice și sociale. Deopotrivă științific și autoritar, acest organism ar modifica umanitatea, i-ar face pe oameni în stare să își împlinească nestingheriți natura senzuală, emoțională și intelectuală, punând capăt ascetismului autodestructiv, falsei spiritualități și altor deșertăciuni – prin restaurarea drepturilor precreștine ale corpului, printr-o „reabilitare a trupului“. Era un vis ce avea să influențeze profund experimentele socialiste și comuniste din secolul XX, în opoziție netă cu gândirea liberală, individualistă și democratică de la sfârșitul secolului al XIX-lea, care a considerat acest vis mult prea despot și inuman pentru a fi realizabil. O atitudine similară a avut J.S. Mill față de opera lui Auguste Comte, discipolul lui Saint-Simon. Nu degeaba Engels a numit doctrina lui Saint-Simon „o administrare de obiecte“, nu de oameni.

Aproape la fel de importantă a fost influența sistemului unui gânditor și mai ciudat și mai lipsit de realism decât Saint-Simon: Charles Fourier. În vreme ce Saint-Simon era un nobil, un om cu vederi largi și impetuoase, care concepea societatea în termenii unui feudalism de tip nou, științific și industrial, în care bancherii și oamenii de știință ar lua locul militarilor și preoților, Fourier aparținea, prin origine, păturii inferioare a clasei de mijloc. A trăit permanent în dificultăți financiare și a fost mult mai familiarizat cu mizeria și inechitatea sistemului social din vremea sa.

Pentru Fourier, la fel ca pentru alți gânditori de la începutul secolului al XIX-lea, problema principală era eșecul Revoluției Franceze în încercarea de a oferi beneficiile pe care le promisese cu atâta generozitate. Dar în vreme ce Saint-Simon se opunea guvernării populare, care nu i se părea cu nimic superioară dominației iraționale a gloatei, Fourier era mai atașat ideii de democrație. Criticile și viziunea sa utopică provin în primul rând din sentimentul de revoltă declanșat de dorința de dreptate și din generozitatea naturală în fața spectacolului exploatării și brutalizării omului, al irosirii prostești de eforturi și resurse, al contrastului dintre, pe de o parte, privațiunea și sărăcia crâncenă și nemiloasă și, pe de alta, bogăția obținută pe căi necinstite. Stendhal și Balzac au zugrăvit această scenă socială într-o fază de dezvoltare ulterioară.

Imaginația lui Fourier era violentă, dezlănțuită și excentrică; speculațiile sale fanteziste în cosmologie, psihologie, botanică și zoologie frizează uneori delirul. În cadrul unei expuneri sociologice, altminteri pătrunzătoare și realiste, el examinează influența putrezirii lunii asupra dietei omului, inventează cicluri de douăzeci de mii de ordini ascendente sau descendente ale progresului sau reacției cosmice, prezice apariția unor noi rase de animale folosite omului, cum ar fi blânzii „anti-lei“, care ar efectua munci domestice pentru stăpânii lor, sau „anti-balele“, care ar remorca într-o bună zi vasele pe Atlantic (între timp, apa de mare se va fi transformat pe căi magice într-un ocean de limonadă). Cu toate acestea, principalele critici pe care Fourier le formulează la adresa

societății industriale sunt pline de intuiții sclipitoare, iar influența lor s-a dovedit deosebit de puternică.

Teza centrală a lui Fourier constă în aceea că viciul fundamental al societății este competiția: în timp ce omenirea produce cantități impresionante de bunuri materiale, mizeria și sărăcia cresc amețitor. Cu cât invențiile oamenilor de știință și ale tehnicienilor sunt mai productive, cu atât sporește exploatarea celor slabi de către cei puternici, a celor mulți de către cei puțini. Cu cât o societate este mai primitivă și mai lipsită de resurse, cu atât relațiile dintre indivizi și dintre clase sunt mai apropiate și mai patriarhale. Cu cât omenirea știe și produce mai mult, cu atât cruzimea, suferința și imoralitatea pe care ea o scoate la iveală sunt mai mari. Există o singură explicație a acestei stări de lucruri. Deoarece oamenii sunt în concurență și se luptă unii cu alții în loc să muncească laolaltă, ei au creat un sistem în care reușita unuia dintre ei este posibilă numai cu prețul eșecului altuia. Hrana unuia îl poate satisface numai în măsura în care este otravă pentru altul. Cum se îmbogățește un industriaș? Vânzând cât de mult și cât de scump poate. Cu cât marfa lui este mai rară, cu atât prețul ce poate fi obținut este mai ridicat. De aceea, industriașul va construi monopoluri și va merge până la a distruge o parte din mărfurile sale pentru a ridica prețul celorlalte. În plus, va fi motivat să producă bunuri de calitate inferioară, care să se deprecieze cât mai repede cu putință, stimulând astfel cererea pentru altele. Cizmarul va fi fericit când încălțările pe care le vinde se rup cât mai repede; constructorul va spera prăbușirea cât mai rapidă a clădirilor pe care le-a înălțat. Doctorul va privi cu ochi buni răspândirea pe o arie cât mai întinsă a bolii; el va evita un tratament care să îl vindece pe pacient prea repede sau complet. Avocatul și judecătorul vor spera să existe din plin discordie, infracțiuni și litigii. Metoda competiției este vinovată pentru toate relele. Câtă vreme scopul societății nu este bunăstarea, ci acumularea de averi, încercarea fiecărui individ de a se îmbogăți duce în mod necesar la un maximum de haos și, prin urmare, la irosirea muncii, conflict și mizerie. Agenții care prestează intermediari, birocrății, funcționarii, soldații, ziariștii nu produc nimic util. Ei nu trăiesc decât ca paraziți, profitând de instinctele distructive,

de viciile și nesăbuițele oamenilor. Interesul lor de grup este de a spori tensiunile inutile și dezordinea.

Acestea pot fi remediate numai determinându-i pe oameni să se unească în asociații reciproc avantajoase, în care beneficiul fiecăruia să contribuie la prosperitatea întregului corp social. Oamenii devin rapace și ostili unii față de ceilalți, lacomi, lipsiți de scrupule și de milă, lingușitori și necinstiți, doar pentru că proasta educație și instituțiile prost concepute îi fac orbi la armonia firească a intereselor lor. Omul este prin natura sa bun, toate instinctele, dorințele, sentimentele și aspirațiile sale pot fi satisfăcute armonios, cu condiția ca să aibă parte de mediul și scopurile după care tânjește. Țelul educației este de a satisface nevoile umane naturale, și nu de a le mutila, forțându-le să apuce în direcții nefirești. Condamnăm furtul, dar furtul se datorează exclusiv lipsurilor. Când există abundență, talentul și imaginația, care în acel moment sunt folosite pentru furt, pot fi orientate constructiv: ele vor produce plăcere celui care deține bunuri și nu îl vor face să tremure de frică. Ne străduim să găsim căi de a-i face pe muncitorii din fabrici să presteze un anumit număr de ore de muncă monotonă; oboseala ucide elanul creator, monotonia omoară imaginația și instinctul productiv. Oamenii ar obține mult mai mult dacă munca lor ar fi mai variată, dacă fiecare dintre ei ar alege să presteze acea meserie pentru care are o înclinație naturală. Despotismul capitalistului, ura reținută și înclinația spre crimă a muncitorilor abrutizați se datorează doar unei proaste distribuirii a talentelor, unei proaste organizări a facultăților productive ale omului. Nu există nici o trăsătură care să nu poată fi canalizată cu succes spre activități folositoare societății printr-un sistem educațional suficient de bine elaborat.

Pentru a pune capăt ororilor standardizării industriale, Fourier pledează pentru o viață dusă în colectivități de aproximativ opt sute de familii – un astfel de grup cooperant poartă numele de „falangă” –, cazate în locuințe confortabile numite „falanstere”, împrejmuite de grădini, câmpii și dumbrăvi. O mare parte dintre muncile grele sunt efectuate de mașini, iar sarcinile mai ușoare revin unor membri special instruiți, care nu vor munci niciodată mai mult de câteva ore pe zi, având acces la toate facilitățile și plăcerile

pe care o ființă omenească normal dezvoltată le poate pretinde pentru a-și satisface nevoile materiale, morale și intelectuale. Falansterelor vor institui raționalizarea științifică, apelând la metode cooperatiste. Producția centralizată, dar nu excesiv de centralizată, efectuată de mașini va permite obținerea unor rezultate mult mai bune decât munca manuală individuală și risipirea haotică a resurselor dezechilibrate. Principiul competiției a fost abandonat, fiind înlocuit cu asocierea fericită, liberă și voluntară. Falansterelor sunt organizate în comunități din ce în ce mai mari, granițele naționale sunt depășite, iar omenirea devine o federație liberă de asociații independente de producători cooperanți și de sine stătători, trăind în condiții sănătoase sub conducerea luminată a unor educatori binevoitori, care vor înțelege că, pentru a fi eficienți, oamenii trebuie să-și iubească munca și că nu există decât puține sarcini necesare comunității care să nu poată fi făcute cu plăcere, eventual în urma unei pregătiri psihologice adecvate.¹

Utopia lui Fourier, analizată în detaliu, este adesea fantastică; însă tezele de bază (pe care le preia în mare parte de la Rousseau) au avut o influență covârșitoare asupra gândirii și practicii socialiste și liberale. De exemplu, el susține că revoluția industrială a creat o societate care a cheltuit prea multă energie pentru sfidarea propriilor scopuri; că o competiție neînfrânată nu este cea mai eficientă cale de a genera fericire sau prosperitate; că cei mai mulți indivizi sunt victimele unor instituții create de om, ale căror scopuri nu le înțeleg sau le-au uitat; că oamenii muncesc cel mai bine și că sunt prin excelență umani când fac ce le place cel mai mult; că sunt fericiți când sunt creativi; în fine, că, de multe ori, asocierea duce la fericire într-o măsură mult mai mare decât competiția feroce dintr-o societate bazată pe *laissez-faire*. Doctrinile lui Fourier au dus la înființarea, în Statele Unite, a unor colonii concepute idealist, dar care au avut o viață scurtă. Fourier a influențat profund gândirea radicală americană: New Deal-ul lansat de

¹ De exemplu, el pretinde că aceia cărora le place cleveleala pot deveni operatori la telegraf, copiii cărora le place să se joace în noroi ar putea deveni gunoieri fericiți etc.

Roosevelt în 1932 este plin de formulări care amintesc de Fourier și Saint-Simon. Fourier a fost cunoscut și în Rusia, unde idealul unei asocieri armonioase și egalitariste de producători (muncitori și planificatori), într-o societate lipsită atât de despotismul birocratic și polițienesc, cât și de acela practicat de competiția capitalistă, a prins rădăcini puternice în anii 1840, inspirând opozițiile „socialist”-științifică și romantic „populistă” față de guvern (Dostoievski a fost la un pas de condamnarea la moarte pentru apartenența la o asociație ce făcea propagandă doctrinelor fourieriste). În Franța, Fourier a contribuit la formarea ideilor lui Proudhon, structurând perspectiva întemeietorilor mișcărilor sindicaliste antipolitice și cooperatiste, a căror influență a fost aproape egală cu aceea a socialismului politic. Importanța pe care Fourier o dă asocierii, pregătirii profesionale și diviziunii muncii în funcție de vocații, psihologiei industriale, centralizării și raționalizării vieții economice în mici cooperative semirurale de sine stătătoare – spre deosebire de Saint-Simon, care prefera marile unități industriale centralizate, aflate în orașe; pledoaria pentru desființarea întreprinderilor exclusiv private și pentru regenerarea morală, realizată prin descătușarea facultăților creatoare ale trupului și spiritului în egală măsură – toate aceste idei constituie sâmburii doctrinei socialiste. Fourier detesta însă comunismul și metodele revoluționare; el a crezut în convertirea morală și în pacea socială între clase antagoniste pe bază de idealuri comune. A apărut proprietatea privată și a dorit sporirea, nu abolirea ei. Discipolul său, Considérant, a subliniat elementul luptei de clasă. Conform acestuia, dezvoltarea capitalismului arunca din ce în ce mai mulți proletari fără avere în marele „rezervor” al muncitorilor pauperizați, lipsiți de drepturi și de speranțe. În fiecare comunitate existau „două națiuni” care se luptau între ele și ale căror interese se ciocneau puternic în toate privințele. Însă acest război putea lua sfârșit în mod pașnic, la nevoie, prin intervenția statului, prin garantarea unui minimum de subsistență clasei muncitoare și libertății religioase, de asociere, gândire și expresie pentru toți cetățenii. Pacea și bunăstarea eterne ar putea fi asigurate prin regrouparea societății în comunități de producători cooperativizați.

O doctrină cumva asemănătoare, dar care pune mai mult accent pe colectivism, poate fi găsită în scrierile lui Pierre Leroux. El a crezut cu o fervoare mistică în controlul statului și în angajarea socială a artei. Statul trebuie să reglementeze viața economică, luând de la fiecare după posibilități și dând fiecăruia după necesități. Faptul că treizeci și patru de milioane de francezi sunt exploatați de aproximativ o sută de mii de conaționali, diferențele de venit crescând de la an la an, este împotriva legii divine. Ideile lui Leroux au avut o influență decisivă asupra romanelor sociale scrise de George Sand.

Concepții similare cu acelea ale lui Fourier (dar fără absurditățile aferente) a avut industriașul galez Robert Owen, care, spre deosebire de Fourier, a reușit să le demonstreze valabilitatea în practică. Ameliiorând condițiile de viață ale țesătorilor din New Lanark, stabilind salarii minime, creând un sistem unic, curajos și original de servicii sociale în timpul celei mai cenușii perioade a Revoluției Industriale, creând condiții de sănătate, cinste și încredere, Owen a izbutit ca, prin cel mai generos și mai eficient experiment de control paternalist, să creeze un model de comunitate industrială. Standardul de viață al acestei comunități era superior celor existente la acea vreme în Anglia sau în Europa și, având în vedere profiturile substanțiale obținute de patroni, a atras atenția întregii lumi. Fără să fie satisfăcut de această demonstrație practică a principiilor planificării raționale și umanitare, Owen a încercat să își universalizeze experiența, ajungând treptat la concluzia că, atâta timp cât proprietatea privată nu este abolită în întregime – și, o dată cu ea, instituții iraționale și antisociale precum căsătoria și religia organizată –, omenirea va fi sortită mizeriei răspândite de ignoranță și competiție. La fel ca raționaliștii din secolul al XVIII-lea, Owen a crezut că omul datorează totul mediului înconjurător, în special educației sau lipsei acesteia, răspândirea adevărului urmând astfel să vindece virtualmente toate relele. Precum Saint-Simon, Owen s-a ruinat spre sfârșitul vieții sale lungi și altruiste, petrecute în predicarea ateismului, a colectivismului prin liberă asociere și a dragostei scăpate din chingile căsătoriei – principii pe care noua lume-model trebuia întemeiată. „Paralelogramele“ sale – numite astfel după forma clădirilor pentru care pleda – erau echi-

valentul englez al falansterelor lui Fourier. Ca în cazul lui Fourier, elementele fantastice din doctrina lui Owen au fost cu timpul date uitării. Elementele valoroase – cooperarea, creșterea productivității și eficienței prin ridicarea standardelor morale, materiale și intelectuale (sănătate, servicii educaționale, asigurări sociale ș.a.m.d.) – au stat la baza mișcărilor muncitorilor cooperativizați din multe țări și a principiilor și metodelor mai științifice și mai umane utilizate în legislația și managementul industrial. Însuși termenul de „socialism“ apare pentru prima dată într-un jurnal al lui Owen, denumind vag solidaritatea colectivă opusă câștigului privat.

Centrul spiritual al Europei din secolul al XIX-lea era Parisul, oraș în care următorul pas pe linia dezvoltării ideilor socialiste avea să fie făcut de Louis Blanc. Principala sa inovație a constatat în teza că toate tipurile de reformă sau de revoluție care își propun să înlocuiască acțiunea statului cu alte forme (de exemplu, industriale) de cooperare sunt, în mod necesar, impracticabile, întrucât statul a acumulat în cursul timpului posibilități de control și de constrângere atât de mari – armata, poliția, mecanismele financiare –, încât toate eforturile de a-l răsturna, fie prin persuasiune, fie prin violență, în favoarea altei instituții, sunt sortite eșecului. Cu toate acestea, Blanc, deși s-a opus ideii de revoluție, a recunoscut necesitatea transformării radicale a societății, a ieșirii ei din condițiile de haos și de nedreptate. El zugrăvește un tablou, aproape la fel de sumbru ca cel din descrierile lugubre ale lui Fourier, al competiției dezlănțuite, în care bătăliile se poartă nu numai între angajați și patroni, ci și între muncitorul de la oraș, care abia dacă supraviețuiește datorită slujbei sale, și țăranul sărac, care își părăsește satul pentru a intra în concurență cu primul pentru cele câteva locuri de muncă disponibile, sau între grupuri de muncitori ori între indivizi în cadrul și în afara oricărei tranzacții și profesii. În societatea prezentă domnește legea junglei: trebuie să muști ca să nu fii mușcat, să lovești ca să nu fii lovit, fiecare trebuie să ridice brațul împotriva vecinului.

Nu există decât o singură soluție pentru toate. Întrucât statul este mult prea puternic ca să poată fi răsturnat, el trebuie să fie transformat în instrument de eliberare și progres. Statul însuși trebuie să

controleze comerțul și industria; înființând fabrici model, bănci model, întreprinderi model de tot felul, statul va intra în competiție cu întreprinderile private și, grație eficienței și resurselor sale superioare, le va scoate din circuit, făcând dovada cinstei, eficienței și organizării științifice, a căror utilitate o demonstrase Owen. Nu este nevoie de o naționalizare generală, care nu poate fi făcută decât cu prețul violenței și al vărsării de sânge. Capitalismul de stat la scară limitată – chiar dacă Blanc ar fi respins asemenea cuvinte – ar avea automat efectul de a elimina și de a prelua treptat firmele private mai puțin eficiente, astfel încât să se producă tranziția nedureroasă la noua organizare. Capitaliștii vor capitula pașnic, și un sistem rațional va urma haosului actual. Agricultura urmează, pesemne, să fie organizată, conform principiilor lui Fourier, în cooperative federate.

Și mai ambițioasă este gândirea lui Constantin Pécqueur. Precum Blanc, el credea că statul trebuie să dispună organizarea socială și industrială. Precum Fourier, el credea că toți oamenii trebuie să practice meseriile pentru care au aptitudini înnăscute. În schema lui, statul reglementează relațiile dintre producători și consumatori, *laissez-faire*-ul fiind pur și simplu condamnat ca drept la jaf și distrugere. Viziunea completă a socialismului de mai târziu este pe cale să se contureze. Potrivit lui Pécqueur, frontierele națiunilor sunt piedici artificiale în calea asocierii libere a tuturor oamenilor. Dacă toți oamenii sunt angajați în sarcinile care li se potrivesc cel mai bine, cauzele economice ale războiului, datorat lăcomiei oarbe și competiției, sunt eliminate. Ereditatea, privilegiile, prejudecățile religioase și sociale dispar într-o societate organizată pe principii raționale. Lupta de clasă este depășită în favoarea unei asocieri economice reglementate de stat. Patriotismul este înlocuit de loialitatea față de întreaga lume. Diviziunea muncii și producția au loc la scară globală. Omenirea trăiește într-o lume socializată.

Comunismul lui Étienne Cabet este o variațiune pe această temă, dar mult mai rigidă și mai totalitară. Statul posedă toate resursele principale și mijloacele de producție, repartizând fiecărui individ anumite sarcini. Plata este egală pentru toți, iar bogaților li se aplică taxe ridicate. Violența este condamnată, dar controlul total al statului este interzis în statul ideal al lui Cabet, numit Icaria. Publicațiile

sunt controlate sever, cenzura exercitată de stat fiind dură. Toți cetățenii sunt egali, și posesiunile lor nu pot fi expropriate cu forța. Trecerea la statul perfect trebuie să se producă prin aplicarea de taxe sporite și anularea bugetului militar. Tentativele lui Cabet de a stabili o colonie de acest tip în Texas au eșuat, dar ideea unui stat comunist rigid organizat l-a influențat probabil pe Marx.

În vreme ce Blanc, Leroux, Cabet și adepții lor s-au limitat să teoretizeze, să propună experimente sociale, denunțând violența, Auguste Blanqui a organizat revolte armate. Sesizând nedreptatea, oprimarea și exploatarea din jur, el și-a pierdut încrederea în paliative și în puterea de persuasiune, îmbrățișând cauza răsturnării violente a ordinii imorale prin revoluție organizată. În acest scop, și-a petrecut întreaga viață pentru a se perfecționa ca revoluționar de profesie, studiind tehnica revoluției și, în timpul intervalelor dintre numeroasele perioade pe care le-a petrecut în închisoare, și-a făcut prozeleți pe care îi pregătea în arta insurecției. A fost un discipol al partizaniilor lui Babeuf, un ateu militant, un adept al educării profesionale a elitelor revoluționare. A crezut în abolirea proprietății private și, mai ales, a statului capitalist în care totul, conștient sau nu, servea claselor avute. Obiectivul său de căpătâi a fost zdruncinarea ordinii existente și a tuturor instituțiilor. Burghezia nu va ceda fără luptă: prin urmare, trebuie recurs la forță împotriva ei. Acesta era un procedeu democratic, întrucât cei oprimați, în numele cărora acționau eliberatorii, erau mult mai numeroși decât clasa conducătoare.

Blanqui nu pare să fi conceput prea clar proiectul organizării viitoare a societății după succesul revoluției. A crezut, destul de vag, în aplicarea directă a metodelor democratice de către sclavii – de-acum eliberați – din agricultură și industrie. Cu toate că nu a contribuit cu nimic semnificativ la doctrina socialistă, critica pe care a făcut-o la adresa reformismului inefficient, precum și prestația lui de agitator și de instigator politic au lăsat o amprentă profundă asupra tuturor direcțiilor socialismului militant. Revolta de la Paris din 1839, revoluția din iunie 1848 și, într-o măsură și mai mare, Comuna din Paris din 1871 – toate poartă marca tehnicii sale de organizator și de activist militant, mai ales la nivelul transformării nemulțumirilor disparate în violență revoluționară concertată.

În paralel cu dezvoltarea ideilor comuniste franceze – și fără nici o legătură cu reputatul Owen –, există o tradiție socialistă autentic britanică. Unul dintre cele mai proeminente nume este Thomas Spence, care milita împotriva neajunsurilor cauzate de încălcările abuzive săvârșite de proprietarii de pământ asupra terenurilor agricole ale țăranilor liberi, clasă pe cale de dispariție. Remediul pe care l-a oferit consta în restaurarea așa-ziselor drepturi comunale străvechi de posesiune colectivă a terenului. A conceput guvernarea ca un fel de federație de consilii comunale, ceea ce implica eliminarea controlului centralizat și a tuturor formelor de birocrație statală. Willian Ogilvie a fost un reformator moderat, care a denunțat tendința de acumulare de terenuri din ce în ce mai întinse în mâinile unor proprietari din ce în ce mai puțin numeroși, în primul rând, în mâinile bogaților inactivi pe care îi numește „piraiți” și pe care îi condamnă într-un limbaj caustic. Remediul pe care îl propune abia dacă poate trece drept socialist: societatea pe care o preconizează este o variantă modificată de feudalism: fiecare are dreptul la aproximativ 40 de acri de pământ, în schimbul unei rente și a unor obligații achitate suzeranului. Această formă de condamnare a acumulării necinstite de teren funciar a contribuit la sporirea sentimentului socialist.

Cercetări mai serioase și mai remarcabile au fost întreprinse de cinci autori britanici, uneori clasificați împreună ca precursori ai marxismului. Charles Hall a scos în evidență faptul că roadele muncii productive sunt distribuite capitaliștilor și muncitorilor în proporție de opt la unu. Faptul că șapte optimi din ce se produce trebuie să ajungă în buzunarul stăpânului, care nu pare să merite un asemenea câștig, se datorează controlului pe care cei bogați îl exercită asupra statului. Bogăția este forța de a-i constrânge pe alții să cedeze o parte din ce le aparține de drept. Exercitarea acestei forțe tinde în mod necesar să accentueze diferențele dintre bogați și săraci, contribuind la degradarea celor din urmă. Educația, fiind în mâinile proprietarilor, contribuie la perpetuarea inegalității. Războaiele se declanșează din dorința de acaparare, adâncind prăpastia inegalității. Soluția lui Hall, asemănătoare celei a lui Ogilvie,

este întemeierea unor mici proprietăți agricole acordate țăranilor și reformarea unui sistem care constă, în mare, în exportarea bunurilor necesare celor săraci cu scopul de a importa articole de lux pentru cei bogați.

William Thompson a evidențiat mai categoric conflictul dintre dreptul natural al muncitorului la întregul „produs al muncii sale” și cerințele libertății economice în virtutea cărora oricine poate negocia orice, unde și când vrea, pentru orice altceva, justificând astfel capitalismul. Capitalistul este reprezentat ca forțându-i pe muncitori să trăiască din cât mai puțin, pentru ca el să poată consuma tot ce rămâne. Thompson nu oferă o soluție clară acestei situații; el este primul care folosește termenul de „plusvaloare” – pe care marxiștii aveau să îl facă celebru –, chiar dacă aici nu înseamnă decât creșterea productivității realizate cu ajutorul mașinilor, productivitate de care nu profită decât patronul. El folosește câștigul în conspirație cu alți patroni din țara sa și din străinătate, făcând ca standardul de viață al muncitorilor să fie și mai scăzut.

Această temă este subliniată cu și mai multă forță de Thomas Hodgskin, fost ofițer de marină, ale cărui vederi îmbină respingerea oricărui control sau interferențe exercitate de stat cu dorința controlării – și nu abolirii – proprietății private, eliminând proprietarii total neproductivi sau intermediarii care storc venituri nemeritate pe seama producătorului. Lor trebuie să le ia locul „stăpânul”, adică directorul întreprinderii și negustorul cinstit, ambele categorii având dreptul la remunerație, însă mult mai mică decât cea pe care le-o asigură ordinea existentă.

În scrierea *Labour's Wrongs and Labour's Remedy* (*Neajunsurile muncii și remediul muncii*), publicată în 1839, J.F. Bray, după ce închină un imn muncii, în care vede funcția naturală a tot ce este viu – animale, plante –, denunță clasa proprietarilor care se sustrage acestei îndatoriri pe seama restului societății. Capitalistul obține câștiguri pentru care nu face nimic: nici măcar nu cheltuiește capital, pentru că averea sa crește întotdeauna. Rezultatul nu este decât un jaf legalizat. Această situație trebuie remediată printr-o modificare a legilor successorale și prin introducerea unei forme bizare de comunism, conform căreia oricine poate intra într-o orga-

nizație vastă, universală, cu profit comun, un fel de societate pe acțiuni¹ universală. Este o combinație confuză a doctrinelor lui Owen cu elemente fabiene ce țineau de o doctrină ulterioară.

John Gray a formulat un fel de „lege de fier“ a remunerației, conform căreia toți sfârșesc prin a pierde, deoarece totul este făcut în competiție; întreaga producție slujește profitului și nu folosirii generale. Munca este răsplătită de cel mai mic salariu cu putință; capitaliștii obțin cel mai mic profit permis de competiția dură în care se află cu alți capitaliști; munca omului devine o marfă cum-părată cu un preț și vândută la alt preț. Toate acestea duc la acumularea nedreaptă a unei părți a rezultatelor muncii societății de către câțiva trândavi, care nu produc nimic și care ar trebui obligați să depună o muncă utilă comunității. Idei precum exploatarea omului de către om, plusvaloarea, teza că împărțirea puterii politice și ideile etice sau educaționale dintr-o societate depind de structura economică a acesteia și nu viceversa; condamnarea *laissez-faire*-ului sălbatic, vinovat de mizeria socială – toate acestea sunt exprimate clar, uneori dramatic, în scrierile acestui grup de gânditori. Trebuie să adăugăm numele lui William Godwin, părintele anarhismului, care susținea că legea rațiunii conferă fiecăruia dreptul de a lua ce i se cuvine, în conformitate cu nevoile sale legitime, indiferent de cine s-ar afla -- în virtutea ordinii sociale existente, nedrepte și iraționale – în posesia acestor bunuri. Viziunea sa despre distribuția resurselor conform unei etici raționaliste se inspiră din Mably și Platon, formând o verigă puternică în tradiția anarhismului filosofic.

Ideile acestor rebeli sociali au încolțit pe un teren fertil. Combinația de instabilitate politică și economică din Europa de după războaiele napoleoniene a sporit nemulțumirea față de regimurile existente și a stimulat apariția conspirațiilor într-o proporție aproape directă cu nivelul represaliilor politice existente. În general, conspirațiile aveau la început obiective liberale și democratice moderate; treptat însă, pe măsura creșterii represiunii, pe de o parte, a nemulțumirii și disperării în plan economic, social și

¹ În original: *joint-stock companies* (n. trad.).

politic, pe de altă parte, ele luau forme din ce în ce mai intransigente. În Franța, cenzura politică era relativ blândă în timpul Monarhiei din Iulie, astfel încât tezele socialiste erau expuse public de scriitori și ziariști radicali, ba chiar de preoți ca Lamennais, figură de marcă a socialismului creștin, ori abatele Constant. Comploturile revoluționare erau destul de puține și lipsite de importanță. Curând însă, aceste idei au ajuns în statele vorbitoare de limbă germană, unde, datorită contracarării lor prin măsuri severe luate de Metternich și de guvernul prusac, au circulat clandestin.

O societate secretă cu scopuri exclusiv comuniste este aceea întemeiată în 1836 de emigranții germani aflați în Paris. Intelectuali radicali precum Hess și Grün au răspândit idei comuniste în clasa de mijloc germană, mai ales în cercurile academice. Într-o anumită măsură, aceste opinii i-au contaminat chiar pe naționaliștii polonezi ce luptau în acea perioadă împotriva oprimirii rusești. În Rusia, țară cu economie semifeudală la acea dată, idei socialiste vagi au început să prindă contur în anii 1830 în rândurile intelectualității din Moscova și St. Petersburg. În Italia și Spania, lupta împotriva guvernelor autoritare continua să ia forme predominant naționaliste și liberale. În Anglia, mișcarea chartistă reprezenta un program bine conturat, la care au aderat imediat victimele Revoluției Industriale, în ura lor față de degradarea și mizeria cruntă la care dezvoltarea rapidă și spectaculoasă a industriei supusese un număr din ce în ce mai mare de lucrători din fabrici lipsiți de sprijin politic și de muncitori industriali necalificați. Dintr-o doctrină abstractă, născocită de gânditori izolați, socialismul a început să fie identificat cu cerințele reale ale unei mulțimi din ce în ce mai amenințătoare de muncitori nemulțumiți. Socialiștii au început să se considere conducătorii politici firești ai transformării revoluționare iminente a societății. Ideile socialiste sau comuniste – cum spuneam, distincția dintre termeni nu era clară în acea vreme – au avut priză și la intelectualii din universități (în special în Germania), și la grupurile de muncitori și de meșteșugari nemulțumiți. Au apărut mici cercuri semilegale sau ilegale; circulau pamflete și o propagandă clandestină. Ziaristul radical Heinzen și croitorul ambulant, cu vederi apocaliptice, Weitling erau reprezentanții tipici ai acestor

grupuri sociale. Dar cei mai influenți și mai elocvenți purtători de cuvânt ai acestei atitudini erau de departe Proudhon în Franța și, printre germani, Karl Marx și Ferdinand Lassalle.

Proudhon a subliniat caracterul inevitabil al antagonismului dintre clase: pe de o parte, posesorii ce controlau mecanismul vieții publice – politice, economice, sociale, religioase, intelectuale –, pe de altă parte, marea majoritate a populației, exploatată nemilos și fără noimă de cei dintâi. Proudhon considera că toate statele nu sunt decât simple instrumente de oprimare; că adevărata libertate, imposibilă fără o egalitate economică reală, nu poate fi atinsă cât timp statul nu este abolit și cât timp elementele productive ale societății nu sunt transformate în asociații libere, bazate pe înțajutorare. Într-un limbaj plin de paradoxuri, inspirat de cunoașterea superficială a lui Hegel, Proudhon susținea că istoria, ca orice proces al naturii, nu înaintează lin, ci pe un traseu determinat de conflicte între forțe contradictorii – ba chiar constând în acestea. Această luptă continuă duce periodic la salturi revoluționare, crize a căror rezolvare prin deplasarea la un nivel superior constituie progresul.

Proudhon citează drept contradicție internă, caracteristică societății, faimosul paradox „proprietatea este furt“, formulă ce exprimă natura autoamăgitoare a capitalismului: în încercarea disperată de a-și spori bogăția, cei puțini și lipsiți de scrupule au suprimat instinctele creatoare ale celor mulți și, în cele din urmă, s-au distrus și pe ei. A încerca să remediezi această situație, punând în locul ei un sistem comunist colectivist la fel de autoritar, în cadrul căruia statul să-și mențină un control rigid asupra cetățenilor – chiar dacă în interesul proletarilor, cum susținea, de exemplu, Louis Blanc –, înseamnă să răspândești boala, întrucât comunismul de stat distruge individul la fel de sigur precum capitalismul sălbatic. Statul este în întregime rău, acționând exclusiv coercitiv și fiind ca atare inutil, întocmai ca un bumerang. Punctul de vedere al lui Proudhon este diametral opus celui adoptat de Blanc și, mai târziu, de revoluționarul rus exilat Piotr Tkacev, ce se opuneau adepților cooperării voluntare, susținând că statul este mult prea puternic pentru a putea fi ignorat sau combătut și că trebuie readus la funcția firească de o revoluție victorioasă.

Proudhon insistă asupra dreptului la o cantitate limitată de proprietate privată și asupra păstrării drepturilor inviolabile ale familiei, pe care le concepe într-o manieră patriarhală, amintind de Rousseau: același accent pus pe statutul subordonat al femeilor. Proprietatea și familia sunt instituții menite să apere individul împotriva abuzurilor brutale și excesive la care poate fi supus atât de către stat, cât și de capitalismul rapace. Pentru a restaura respectul de sine al individului și al clasei, pentru a da frâu liber energiilor creatoare ale umanității, întreaga autoritate centrală trebuie distrusă și înlocuită cu un regim de cooperare economică pașnică. Proudhon numește abuz sau exploatare tot ce conferă exploatare putere nemeritată, chiar dacă ea provine din impozite, dobânzi sau alte forme de jecmăneală, prin care partea mai slabă, proletariatul sau sărăcimea, este obligată să renunțe la ceva în schimbul a nimic, pentru a evita inaniția sau pierderea libertății personale. Acest rău nu poate fi vindecat prin asociere obligatorie, cum doreau Saint-Simon sau comuniștii, întrucât asocierea ar duce la concentrarea unei puteri prea mari în mâinile organizatorilor, ceea ce i-ar dezumaniza pe muncitori, le-ar distruge trupurile și sufletele. Această teză este legată de teoria lui Proudhon despre valoare, conform căreia obiectele trebuie prețuite direct proporțional cu orele de muncă petrecute pentru a le produce, iar creditul trebuie mărit la cea mai scăzută rată de profit sau chiar la o rată de profit nulă – ceea ce ar fi posibil grație colaborării libere a producătorilor.

Orice, chiar războiul, este bun în măsura în care sporește calitățile individului, contribuind la dezvoltarea personalității libere și creatoare. Exploatarea industrială, care înjosește indivizii, strivindu-le rezistența, este răul suprem. Afirmarea ferventă a individului îl plasează pe Proudhon, în mod neașteptat, în aceeași tradiție cu Nietzsche, cu iraționalismul fascist și cu medievalismul nostalgic, lucru ce explică impactul pe care l-a avut Proudhon în țările catolice, impact comparabil cu cel a lui Bakunin. Tezele lui Proudhon nu formează o doctrină coerentă, însă denunțarea dreptului la proprietate nelimitată, care amintește de Rousseau și Fourier, și a centralismului politic, concomitent cu justificarea elocventă a unui sistem economic descentralizat, bazat pe cooperarea muncitorilor, au avut un im-

pact puternic asupra gândirii și acțiunii sociale, în special în țările vest-europene vorbitoare de limbi romanice, punând bazele mișcărilor anarhiste și sindicaliste ce aveau să devină adversarii tradiționali ai socialismului politic centralizat și ai comunismului.

V

Cel mai cunoscut și mai influent gânditor socialist modern este, fără îndoială, Karl Marx. El este autorul celui mai durabil corpus de doctrine socialiste coerente și întemeietorul unei organizații internaționale cu aspirații revoluționare bazate pe acestea. Cea mai impresionantă expunere a concepțiilor sale se găsește în *Manifestul Partidului Comunist*, pe care l-a compus, împreună cu Friedrich Engels, la sfârșitul anului 1847, la cererea uneia dintre micile grupări comuniste de muncitori germani exilați atunci în vestul Europei. O sinteză nouă și îndrăzneată de idei care circulasera înainte într-o formă haotică și necoordonată – de exemplu, în operele lui Rousseau, Saint-Simon, Fourier, Hodgskin –, scrierea lui Marx este o capodoperă polemică singulară. Principalele teze sunt: istoria societății omenești este istoria luptei dintre clase condiționate economic – ceea ce descoperiseră istoricii burghezi, însă nu reușiseră să reliefeze faptul că, în zilele noastre, lupta se dă între burghezie și proletariat, acesta din urmă fiind constrâns să câștige. Acest război îmbracă formă politică, întrucât puterea politică este acel ceva prin care o clasă încearcă să o învingă pe cealaltă, statul modern fiind doar instrumentul ce execută voința clasei dominante. Ampla dezvoltare modernă a resurselor industriale a distrus caracterul tradițional, feudal și domestic, al vieții economice, creând o piață globală aptă să hrănească ceea ce au construit imensele structuri industriale monopoliste. La rândul lor, acestea au contribuit, inevitabil, deși involuntar, la organizarea muncitorilor din diferite țări, de diferite rase și moduri de viață, într-o armată uriașă de oameni ai muncii lipsiți de proprietate.

Ceea ce determină viețile indivizilor și ale societăților este relația lor reciprocă în procesul de producție. Prin urmare, singura ana-

liză cu adevărat științifică a societății contemporane este analiza relațiilor istorice ale diferiților participanți la procesul de producție: producători, consumatori, muncitori, funcționari, agenți intermediari. Cum avea să spună mai târziu Lenin, întrebarea de bază pentru Marx este cine exploatează pe cine. Restul reprezintă un produs derivat. Activitatea intelectuală, morală, artistică și religioasă a unui individ sau a unei societăți este „suprastructura”; cu alte cuvinte, nu cauza, ci efectul factorilor materiali de producție, dependent de aceștia, susceptibil de a-i orbi pe oameni cu privire la poziția pe care o ocupă cu adevărat în lume, și anume la cauzele materiale care, în cele din urmă – chiar dacă nu mereu și în mod evident –, le determină cursul vieții și caracterele. Conflictul permanent de care vorbește Hegel este în realitate un conflict între interese materiale, economice și sociale; când aceste lupte ajung la una dintre crizele periodice, se produce o explozie revoluționară, un indiciu al faptului că formele sociale, industriale, politice și intelectuale, dar, întâi de toate, structura economică a societății, nu mai sunt adecvate forțelor de producție care operează în interiorul lor. Are loc o revoluție și apar forme noi, mai apte de a contribui la dezvoltarea acestor forțe.

Sistemul capitalist este un fenomen de tranziție măcinat de un conflict intern: fiecare capitalist poate să prospere doar în măsura în care îi învinge pe ceilalți într-o competiție din ce în ce mai feroce, care implică guverne și continente în lupte dezastruoase pentru toate părțile. Urmărindu-și propriile scopuri industriale, capitalismul a pregătit o vastă armată de muncitori, a căror organizare îi face să fie, dintr-o dată, din ce în ce mai alienați în raport cu scopurile și valorile reale ale societății căreia, de fapt, îi aparțin și, în același timp, din ce în ce mai bine coordonați – așadar, mai redutaibili pentru stăpânii lor.

Acumularea de capital se bazează pe jaful sistematic și pe dezumanizarea muncitorilor. Valoarea mărfurilor materiale schimbate pe piața mondială este constituită din munca socialmente necesară pentru producerea ei. Muncitorul însuși a devenit o asemenea marfă, adică valoarea lui este apreciată în funcție de munca necesară pentru a-l menține în viață și corespunzător de eficient.

Surplusul de valoare pe care îl produce peste valoarea pe care o consumă este „plusvaloarea“ pe care capitalistul i-o răpește. Spre deosebire de lucrătorii din sistemele economice antice sau medievale, el nu este proprietarul uneltelor, al produselor propriei munci și, în cele din urmă, al forțelor sale de producție, toate fiind deținute și vândute de alții, ale căror scopuri zădărnicesc brutal sau ignoră nevoile sale minime de ființă umană. Oamenii sunt tratați ca mărfuri utile, talentele lor fiind cumpărate și vândute pe bani ghiață. Procedul este justificat de o pseudoștiință pe care burghezii o numesc „economie“, care consideră că relațiile interumane, modificabile în cursul istoriei, sunt atemporale, fiind legi imuabile care guvernează cantități sau procese numite bunuri, mărfuri, bani, ofertă, cerere etc.

Pe măsură ce competiția se înăsprește, nevoia reducerii costurilor duce la o concentrare crescândă a întreprinderilor capitaliste în monopoli și carteli. Capitaliștii trebuie să devină în același timp mai puțini și mai puternici, iar muncitorii, mai numeroși, mai săraci, mai concentrați, mai bine organizați de însuși sistemul industrial. În virtutea unui implacabil paradox hegelian, capitalismul își semnează condamnarea la moarte, creându-și proprii gopari. Proletariatul va ajunge cu timpul să dețină o asemenea forță, nivel de organizare, solidaritate internațională și indignare revoluționară efectivă, încât va considera că este inevitabil și ușor să răstoarne întregul sistem economic, îndepărtându-i pe capitaliștii împruținați din posturile de control, dobândind astfel, în cele din urmă, dreptul de a se folosi de roadele muncii lor. În acest fel, cum scria Marx în *Capitalul*, „expropriatorii sunt expropriați“.

Cum proletarii sunt clasa cea mai de jos pe scara socială, victoria lor finală va consfinți sfârșitul luptei de clasă, întrucât, o dată cu lichidarea burgheziei, nu va mai exista nici o clasă care să li se opună. Când se va întâmpla acest lucru, statul, adică instrumentul prin care o clasă asuprește altă clasă, va deveni inutil; energiile omului vor fi eliberate de lupta dintre clase (motorul tuturor schimbărilor istorice din trecut), căci, potrivit doctrinei lui Marx, lupta de clasă este identică cu lupta pentru putere economică și chiar pentru existență. Când nimeni nu va mai fi exploatat, iar roadele agriculturii, comerțului și

îndustria, ale artelor și științelor vor spori sensibil, omul se va bucura, în sfârșit, de libertate deplină, în cadrul căreia va fi capabil să își dezvolte la maximum facultățile – ce nu vor mai intra în conflict una cu alta, cum se întâmpla în războaiele nefirești ale unora împotriva altora, înstrăinându-i de idealul lor comun. Preistoria se va încheia, va începe istoria umană.

Marx a dezvoltat aceste idei pe parcursul mai multor scrieri, începând cu atacuri la adresa socialiștilor utopici francezi și germani, a hegelienilor de stânga, a lui Hess, Proudhon și a mai multor simpatizanți semiliberali. A considerat că principalele lor greșeli constau în neînțelegerea naturii lumii în care trăiesc și, implicit, a cauzelor schimbărilor istorice, neînțelegere ce i-a făcut pe unii dintre ei să creadă că statul existent ar putea dobândi utilitate ca urmare a unei revoluții; sau, alternativ, că reconcilierea dintre clase ar fi posibilă. Marx susține că aceasta este o gafă care îi va dezamăgi inevitabil pe cei care au crezut în ea, iar răspândirea ei ar avea un deznodământ nedorit și ar trăda clasa muncitoare. Statul modern este cu necesitate un instrument burghez și nu poate fi folosit de muncitori fără ca scopul lor să nu fie pervertit în timpul acțiunii. Cât despre încercările de reformă, acestea, fie moderate, fie radicale, sunt, potrivit lui Marx, la fel de inutile, întrucât presupun posibilitatea existenței unor valori comune claselor antagoniste, a unui fel de bine comun în vederea căruia s-ar putea organiza o cooperare. Aceasta este însă o iluzie fatală cu care stăpânii i-au amăgit pe sclavi. Printr-o aberație asemănătoare, reformatorii presupun că sistemul existent poate fi modificat fără să fie distrus; dar orice instituție existentă își poartă în sine semintele distrugerii, cum ne-a învățat Hegel. Până la disoluția finală a războiului între clase prin victoria proletariatului, nici o instituție nu poate avea decât o valoare istorică trecătoare. Așadar, încercarea de a îmbunătăți lucrurile prin reforme, la fel ca toate celelalte eforturi de a schimba obiceiurile oamenilor, apelând la mijloace pașnice de convingere sau educație, înseamnă a construi pe un vulcan; istoria va înlătura aceste tentative oarbe de a înălța edificii din materiale fărâmicioase.

Marx se opune în mod consecvent tuturor apelurilor la sentimentul moral sau la interesele comune temporare ale tuturor claselor, iar

dacă acestea sunt uneori invocate, motivele sunt exclusiv tactice. Moralitatea, la fel ca orice altceva, este determinată de condiția sistemului de producție. Singurul apel rațional se adresează acelei forme viitoare de viață a omului, înzestrată cu sistem moral propriu, pe care o va genera în mod inexorabil istoria sau, mai bine zis, următorul pas pe calea dezvoltării forțelor de producție și, implicit, a relațiilor umane determinate de acestea. Depunând toate eforturile posibile pentru a-i face pe muncitori să înțeleagă aceste adevăruri (și, în primul rând, făcându-i să fie conștienți de lupta de clasă și de poziția pe care o ocupă în cadrul acesteia), organizându-i într-o armată revoluționară militantă, procesul poate fi accelerat, iar chinurile facerii noii societăți pot fi atenuate. Aceste vederi, expuse inițial în tratate scrise înainte de 1848, dintre care unele publicate postum (de exemplu, *Problema evreiască*, *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, *Ideologia germană*, *Sfânta familie*), își găsesc expresia deplină în opera târzie a lui Marx, mai ales în *Contribuții la critica economiei politice*, *Capitalul*, *Critica programului de la Gotha*, precum și în expunerile mai populare ale lui Friedrich Engels.

VI

Revoluțiile de la 1848, care s-au răspândit precum un incendiu în Italia, Franța și în statele vorbitoare de limbă germană, au oferit, la scurt timp după aceea, un test al analizei lui Marx. De cele mai multe ori, aceste mișcări au început cu o alianță între, pe de o parte, liberali și democrații naționaliști radicali și, pe de alta, socialiștii de diferite nuanțe. Atât în Franța, cât și în Germania s-a ajuns apoi la o ruptură între socialiști și democrații burghezi și liberali, revoluțiile liberale sfârșindu-se adesea cu zdrobirea prin forță a socialiștilor de către o alianță a liberalilor și radicalilor moderați cu forțele mai reacționare. În perioada dezamăgirilor profunde ce au urmat eșecului revoluțiilor de la 1848–1849, socialismul părea să iasă din scenă, și mulți l-au considerat mort.

Aceasta a fost perioada în care Ferdinand Lassalle a întemeiat Uniunea Generală a Muncitorilor Germani. Perspectiva lui era

similară celei a lui Marx. Cea mai memorabilă teză este „legea de fier a salariilor“, pe care a preluat-o de la economiștii liberali și conform căreia capitaliștii sunt întotdeauna forțați ca, în condițiile unei competiții dure, să reducă pe cât se poate costul producției și, implicit, salariile muncitorilor. Aceasta însemna că toate apelurile la umanitate sau la propriile interese ale capitaliștilor erau sortite eșecului, muncitorii neputându-se bizui decât pe ei înșiși. Lassalle a acceptat viziunea lui Louis Blanc, conform căreia doar metodele politice pot fi eficiente, scopul real al unui partid al muncitorilor trebuind să fie, prin urmare, acela de a prelua frâiele statului. Lassalle a fost foarte influențat și de interpretarea dată „legii de fier“ de către Rodbertus, un proprietar de pământ din Pomerania care credea că o politică nestăvilită de *laissez-faire* duce inevitabil la concentrarea, într-o proporție din ce în ce mai mare, a produsului social – bunuri și servicii – în mâinile proprietarilor, datorită operării unui sistem prin care muncitorilor li se acordă un salariu la limita subzistenței, în vreme ce valoarea produselor lor este în continuă creștere. Aceasta duce și la impozitare indirectă, care apasă mai greu pe umerii muncitorilor decât pe cei ai proprietarilor, generând astfel scăderea drastică a consumului și crize economice mondiale periodice. Remediul poate fi găsit doar în planificarea rațională a vieții economice, sarcină pe care nu o poate realiza efectiv decât statul. Muncitorii nu trebuie să pretindă „toate rezultatele muncii lor“, deoarece procesul social al producției, în componența căruia intră și alte elemente decât munca, nu poate fi compartimentat. Prin urmare, cât timp procesul social, în întregul său, nu este organizat rațional, munca în sine nu își poate primi răsplata cuvenită. Dar aceasta nu se poate realiza decât prin metode pașnice, a căror evoluție poate dura secole. Pentru a acoperi acest interval, Rodbertus sugerează diferite paliative ce aveau să devină locuri comune la toate partidele de stânga nesocialiste din Europa.

Marx susținea că statul modern este un instrument al exploatării capitaliste și, chiar cucerit, nu poate fi de nici un folos muncitorilor victorioși. După Marx, statul trebuie transformat în „dictatura proletariatului“, un stadiu de tranziție în cursul căruia partidul politic ce reprezintă interesele muncitorilor apără revoluția vic-

torioasă împotriva răzbunării din partea inamicului învins. Dictatura proletariatului trebuie menținută până când dușmanul va deveni complet neputincios. Lassalle, urmându-l pe Rodbertus, a dorit ca statul să intervină direct împotriva capitalismului de tip *laissez-faire* și să organizeze bunăstarea colectivă a muncitorilor conform principiilor socialiste; punctul său de vedere este diametral opus celui al lui Proudhon și al discipolilor acestuia, care, precum Bakunin și anarhiștii, considerau statul întruchiparea și sursa întregului rău, îndemnând doar la organizarea apolitică a economiei și la exercitarea de presiuni asupra guvernului. Lassalle era un orator înflăcărat, un om înzestrat cu aptitudini organizatorice deosebite. Uniunea Generală a Muncitorilor Germani a devenit primul partid politic redutabil bazat pe învățătura socialistă explicită, interesat să aibă în parlament reprezentanți votați de cetățeni. Puterea Uniunii nu a încetat să crească după moartea lui Lassalle, survenită în 1864 în urma unui duel.

VII

Cu excepția acestui succes, anii de după 1848 au reprezentat o perioadă moartă pentru istoria socialismului. Socialiștii francezi neorganizați, învinși după revolta ratată din iunie 1848, erau persecutați, siliți să se exileze sau reduși la tăcere. Aceeași soartă au avut-o și socialiștii din afara Franței, cu excepția adepților lui Lassalle, la sfârșitul anilor 1850. În anii de după 1860, participanții la mișcările din 1848 au dat din nou semne de viață, iar în 1864, Marx a sprijinit întemeierea, la Londra, a Asociației Internaționale a Oamenilor Muncii, cu care începe istoria socialismului modern. Asociația era compusă din delegații organizațiilor sindicale și muncitorești din diferite țări europene, al căror scop nu era numai ameliorarea condiției clasei muncitoare, ci și transformarea condițiilor politice. Asociația era dominată de Marx, care și-a găsit cel mai redutabil adversar în persoana anarhistului rus Mihail Bakunin.

Bakunin a mers mai departe decât Proudhon în opoziția față de toate formele de control ale statului, de fapt, față de orice formă de

constrângere. El credea că, de vreme ce folosirea forței organizate este principala piedică în calea dreptății și libertății, trebuie încurajat orice element care ar fi în stare să îi facă pe oameni să se revolte împotriva stăpânilor (inclusiv înclinația naturală pentru distrugere sau acțiunile cetelor de bandiți și de *desperados*, care sunt inamicii obișnuiți ai ordinii politice impuse), până când, printr-un act revoluționar final, întreaga autoritate este distrusă. După aceea, rațiunea naturală a oamenilor, bunătatea și dragostea de libertate se vor afirma, și oamenii vor trăi de-a pururea, liberi și fericiți, în asociații apolitice, cooperatiste și federative. Aceste vederi au jucat un rol considerabil în crearea partidelor anarhiste și sindicaliste.

Ca urmare a acutizării conflictului dintre Marx și Bakunin, Internaționala Întâi a sucombat în 1876, după aproximativ zece ani de existență activă, în cursul căreia obținuse un oarecare grad de solidaritate internațională a oamenilor muncii, dar nimic mai mult. Între timp, în Germania, adepții lui Marx au întemeiat un partid socialist opus muncitorilor etatiști conduși de Lassalle. Ulterior s-a ajuns la o fuziune între adepții lui Lassalle și cei ai lui Marx (la congresul de la Gotha, din 1875, și la cel de la Erfurt, din 1891). În Germania a apărut astfel Partidul Social-Democrat, care s-a dovedit atât de puternic, încât, de teamă, Bismarck i s-a împotrivit, promulgând în 1878 o legislație antisocialistă.

În Franța, evoluția socialismului într-un partid revoluționar al muncitorilor a primit un nou impuls de la Comuna din Paris (1871). Comuna a apărut după înfrângerea Franței de către Germania, în 1870, fiind o rebeliune provocată în Paris de partidele radicale împotriva guvernului liberal al lui Thiers. Membrii organizației internaționale a lui Marx au jucat un rol relativ limitat în această revoltă. Ea a fost organizată, în principal, de radicalii neoiacobini de stânga, de proudhoniști și de discipolii lui Blanqui, convinși de eficacitatea revoluțiilor și terorismului oriunde și ori-când; alături de ei au mai participat și alte elemente revoluționare, mai greu de identificat. Comuna a fost zdrobită după o rezistență scurtă și înrâncenată, iar participanții au fost în mare parte executați sau constrânși să se exileze. Deși Marx nu a fost de acord cu erorile teoretice și tactice ale comunarzilor, a recunoscut în Co-

mună primul guvern revoluționar a cărui menire declarată era promovarea principiilor socialiste și instituirea dictaturii proletariatului; două scurte scrieri ale lui Marx elogiază martirii Comunei.

Opinia publică conservatoare, liberală și chiar socialistă a fost într-o măsură atât de mare șocată de violența Comunei, încât adeziunea declarată a marxiștilor la această mișcare, ca și simpatiile mai puțin manifeste ale socialiștilor au riscat să compromită pentru câțiva ani reputația socialismului în cercurile progresiste. În 1889, când a fost întemeiată Internaționala Socialistă (a Doua), prevala o atitudine foarte diferită. Condițiile economice ale celor mai mulți muncitori se îmbunătățiseră în majoritatea țărilor europene. Marx și militanții lui muriseră sau fuseseră în cea mai mare parte dați uitării. Cu excepția Spaniei și Rusiei, țările Europei erau guvernate mai puțin despotice decât la începutul secolului. Obiectivul principal al muncitorilor consta în ameliorarea situației lor economice, a educației, a serviciilor sociale etc. A apărut un număr de mișcări socialiste „reformatoare” naționale, independente una de cealaltă, dar determinate de aceleași condiții generale.

În Anglia, unde niciodată nu existase un partid propriu-zis socialist, Federația Social-Democrată, ce fusese întemeiată de discipoli ai lui Marx precum H.M. Hyndman și simpatizanți cvasimarxiști precum William Morris și Belfort Bax și, ulterior, Liga Socialistă, a căzut curând sub influența Societății Fabiene, întemeiată de Sidney și Beatrice Webb, Sydney Olivier, Bernard Shaw și alți intelectuali radicali. Aceștia erau mai degrabă adepții doctrinei lui Ricardo despre rentă decât ai teoriei marxiste despre plusvaloare. Fabienii nu credeau în revoluție, ce părea irealizabilă în condiții britanice, ci în creșterea treptată a controlului statului și municipalității asupra întreprinderilor individuale și în adaptarea formelor existente de control social: de exemplu, serviciul public, guvernarea locală sau alte organizații publice. Se spera ca aceasta să ducă la creșterea controlului colectiv asupra întregii vieți economice și sociale a națiunii prin mijlocirea unor experți raționali. Uneori fabienii vorbeau ca și cum orice control de stat ar duce la socialism; erau de acord cu societățile pe acțiuni, întrucât acestea reprezentau o formă de organizare colectivă mult mai ușor de naționaliz-

zat; au preluat idei apropiate de cele ale lui Louis Blanc, admitând că întreprinderile private vor fi eliminate nu printr-o legislație specific socialistă sau prin expropriere, ci pur și simplu printr-o mai bună funcționare a corporațiilor publice, municipalităților și consiliilor locale, ce l-ar doborî pe capitalistul desuet, învingându-l pe teren propriu, cu propriile arme. Această pledoarie pentru socialism, prin pătrunderea treptată în departamentele guvernamentale și în instituțiile locale și municipale, ce afirma posibilitatea unei socializări și naționalizări treptate, nega bazele socialismului lui Marx, care punea accentul pe caracterul inevitabil al luptei de clasă și al revoluției.

Deși Partidul Laburist Independent, întemeiat în 1893, era mai apropiat de marxismul militant decât de doctrina fabiană a „inevitabilității socializării treptate“, el nu s-a implicat, de fapt, în nici o activitate revoluționară. Se credea că sindicatele muncitorești din Anglia, interesate în primul rând de îmbunătățirea standardului de viață al membrilor, puteau fi atrase doar cu ajutorul unui partid care nu periclitează acest obiectiv, conspirând pe față împotriva statului. În Anglia, alianța dintre mișcarea sindicală¹ și socialism s-a încheiat grație unui compromis organizațional și ideologic care se menține până în ziua de astăzi și pe care marxiștii ortodocși l-au condamnat cu asprime, calificându-l drept trădare a socialismului. Cu toate că unii marxiști au admis când și când că revoluția nu trebuie să fie neapărat violentă – aspect pe care însuși Marx l-a precizat în legătură cu țările puternic industrializate, ca Anglia sau Olanda –, rămânea un drum lung de parcurs până la a crede într-un proces lent de convertire și înțelegere, așa cum îl susțineau fabienii și sindicaliștii. În anul 1900, sindicaliștii au instrumentat întemeierea Comitetului Reprezentativ al Muncii, din care s-a născut Partidul Laburist britanic.

O mișcare interesantă, dar de scurtă durată, a fost, în Anglia, aceea a socialismului breslelor², ce a încercat să combine credința marxistă în lupta de clasă și în necesitatea socializării tuturor mij-

¹ În original: *trade unionism* (n. trad.).

² În original: *guild socialism* (n. trad.).

loacelor de producție și de distribuție cu încercarea de reveni la o tradiție mai veche, cu rădăcini în organizarea economică medievală, tradiție care s-a menținut în mișcarea cooperatistă și în sindicalism. Este vorba despre încercarea de a plasa controlul vieții economice nu în mâinile reprezentanților aleși ca atare ai tuturor cetățenilor, ci în cele ale producătorilor (și, într-o anumită măsură, ale consumatorilor), organizați conform ocupației sau meseriei practicate. Potrivit acestei doctrine, fiecare votant era reprezentat de deputați aleși pentru toate aspectele diferitelor sale activități. În măsura în care cineva, în calitate de producător, consumator, specialist sau amator dezinteresat, aparține mai multor asociații, el putea să voteze persoane care să reprezinte toate aceste funcții ale vieții sale. Pentru a preveni pericolul unei centralizări birocratice monotone și uniforme, ca și pe cel al distrugerii valorilor individuale de către statul colectivist, trebuie ca nevoilor și intereselor omului, în toată diversitatea lor, să li se ofere o gamă mai largă de posibilități și de mijloace de realizare. Pentru aceasta, este nevoie de un grad rezonabil de autoguvernare locală și funcțională, de o descentralizare practic totală, de încurajarea celor mai depline și imaginative forme de exprimare personală, ca și de libertatea indivizilor și asociațiilor. Socialiștii breslelor au acceptat programul Partidului Laburist vizând obținerea – prin mijloace pașnice, parlamentare – a controlului public asupra mijloacelor de producție, distribuție și schimb din Marea Britanie.

În Franța s-a perpetuat o tradiție mai revoluționară: după fiascul din 1871, marxiștii ortodocși au fost reorganizați de Jules Guesde și de ginerele lui Marx, Paul Lafargue. Ei au intrat în conflict politic cu grupurile, mai flexibile din punct de vedere ideologic, conduse de Paul Brousse, ce înclinau spre o interpretare mai proudhonistă și mai apolitică a rolului clasei muncitoare. În 1860 existau în Franța cel puțin șase facțiuni ale partidului socialist, divizate între marxiști, blanquiști, allemaniști, brousiști (uneori numiți „posibiliști“ datorită așa-zisei lor tendințe de a încheia alianțe oportuniste cu radicalii nesocialiști) și facțiunile disidente ale acestora. Cu toții erau ateî, republicani, internaționaliști, adepți,

într-o măsură mai mare sau mai mică, ai principiilor colectiviste sau comuniste. Doar marxiștii erau revoluționari în sensul strict al cuvântului, deși diferitele grupări sindicaliste, ce continuau tradiția antipolitică a lui Proudhon și Bakunin, se considerau tot revoluționare. Acestea din urmă s-au inspirat din doctrinele violent antiparlamentare ale lui Georges Sorel, care îi avertizase pe muncitori asupra influenței contaminante a democrației liberale, îndemnându-i să se limiteze la o luptă economică implacabilă prin intermediul uniunilor lor – greve și alte forme de rezistență –, în cadrul fabricilor și atelierelor. O asemenea atitudine le-ar păstra puritatea morală și eroismul, transformându-i în salvatorii unei societăți corupte și decadente. La fel ca sindicalistul Lagardelle, Sorel a formulat idealul „grevei generale”; aceasta, precum cea de-a doua venire a lui Mesia pentru primii creștini, urma să funcționeze ca un mit, ca un steag, ca o credință ce putea inspira toate sentimentele și întreaga activitate, chiar dacă nu avea să se materializeze nicio dată. Sorel a acceptat viziunea apocaliptică și militantismul lui Marx, însă i-a respins raționalismul.

Socialiștii francezi își aleseseră deputați în Cameră cu câțiva ani înainte ca frații lor britanici să reușească să fie reprezentați de un socialist în parlament. Cea mai violentă controversă în rândurile celor dintâi a izbucnit în 1899, când Millerand, un remarcabil socialist evoluționist, a acceptat o funcție într-un minister radical fără consimțământul partidului. Aceasta a produs divizarea socialismului francez în Parti Socialiste de France, partidul marxist intransigent condus de Guesde, și Parti Socialiste Français, condus de Jean Jaurès, ce admitea alianțe temporare cu partide nesocialiste progresiste. Totuși, când conferința Internaționaliei Socialiste din 1904 a condamnat toate compromisurile de acest gen, Jaurès și-a acceptat înfrângerea și a contribuit la reunificarea partidelor într-o singură organizație. După terminarea primului război mondial, foarte mulți socialiști au intrat în Partidul Comunist. Elementele mai conservatoare ale socialismului francez au părăsit treptat rândurile Partidului: cei mai mulți dintre ei au aderat la Partidul Socialiștilor Radicali, total nemarxist.

În Germania, principiile marxismului erau reprezentate de oameni ca August Bebel și Karl Kautsky, ce au subscris formal la ideile luptei de clasă și necesității revoluției. Cel care a formulat cel mai detaliat erezia „gradualistă” din Germania a fost „revizionistul” Eduard Bernstein, care, în 1918, a evidențiat mai clar decât oricine înaintea lui faptul că unele profeții marxiste au fost vizibil infirmate. Faptele sunt fapte, insistă Bernstein: chiar dacă Marx oferise o analiză corectă a mersului istoriei și prezisese corect creșterea universală a marelui capital, el și Engels rataseră înțelegerea numeroaselor alte aspecte. Astfel, chiar dacă controlul finanțelor și industriei se concentra într-adevăr în mâini din ce în ce mai puține, numărul micilor acționari din societățile pe acțiuni ori din alte întreprinderi părea să crească la fel de repede. Standardul de viață al muncitorilor, în loc să scadă sub presiunea „legii de fier a salariilor”, creștea constant; în agricultură, loturile individuale mijlocii, departe de a fi înghițite de marile proprietăți funciare centralizate, erau din ce în ce mai numeroase, cel puțin în Europa Occidentală. De asemenea, clasa de mijloc, în loc să fie prinsă în clește între muncitorime și marii capitaliști, așa cum prezisese Marx, absorbea din ce în ce mai mulți muncitori care, pe măsură ce erau mai prosperi, tindeau să devină acționari în aceleași întreprinderi capitaliste. Prăpastia dintre clase, departe de a se adânci, era invadată de poduri și insulițe de tot felul care o făceau de nerecunoscut.

Bernstein nu înțelegea de ce procesul istoric ar fi atât de inevitabil pe cât îl crezuseră marxiștii rigizi și nu vedea în statul liberal instrumentul folosit de o clasă pentru a o reprima pe cealaltă. Dimpotrivă, privea cu suspiciune chiar sindicatele, întrucât ele puteau deveni la fel de egoiste și de ostile intereselor societății în întregul ei precum capitaliștii individuali. Bernstein predica virtuțile sufragiului universal și dezvoltarea unei autentice social-democrații, care le-ar permite muncitorilor să își satisfacă nevoile doar prin obținerea unei majorități confortabile în alegerile parlamentare.

Din aceste motive, el i-a atacat pe socialiștii breslelor, care susțineau, de pildă, că directorii fabricilor ar trebui aleși de fabrică: o asemenea măsură ar plasa controlul, devenit și mai arbitrar, în mâinile unei părți a societății – producătorii împotriva consumatorilor –, ceea ce ar duce și la ineficiență. Bernstein nu a subscris nici la lozinca marxistă după care proletarii nu au patrie. El a relevat faptul că solidaritatea internațională a clasei muncitoare nu reprezintă o legătură foarte puternică când se pune problema unei acțiuni la nivel internațional și că democratizarea crescândă în interiorul unei țări ar îmblânzi conflictele de clasă aferente, creând o solidaritate internă între cetățeni, obligați până la urmă să îi accepte pe muncitori ca membri ai comunității, la fel de liberi, de activi și de influenți ca oricare alții.

Acest proces poate dura, însă ar putea fi accelerat doar prin extinderea democrației și nu prin tacticile obtuze ale unei înverșunate lupte de clasă. Presiunea politică pe care partidul socialist era în stare să o exercite în Reichstag părea destul de eficace în satisfacerea doleanțelor individuale ale muncitorilor. Departe de mărirea prăpastiei dintre capitaliști și forțele de producție, capitalismul însuși părea să fie dispus la concesi, iar dacă mișcarea muncitorească s-ar menține pe linia dezvoltării politice și economice treptate, șansele de a transforma societatea potrivit idealurilor ei ar fi mai mari decât prin instigarea la revoluție. Formula lui Bernstein, „scopul nu înseamnă nimic, mișcarea este totul“, reprezenta credința potrivit căreia dezvoltarea unor întreprinderi publice socialiste într-o lume capitalistă – laolaltă cu o creștere corespunzătoare a puterii lor politice și economice – ar preîntâmpina necesitatea unei exproprieri violente. Unele idealuri ale socialiștilor de rând – libertate, egalitate politică și juridică, securitate economică și egalitatea șanselor, internaționalism, antiimperialism și pacifism – nu erau atât de diferite de acelea ale liberalilor de stânga. De aici a rezultat dorința de a colabora cu alte partide politice care simpatizau cu punctul de vedere al muncitorilor; așa s-a întâmplat în Marea Britanie, în Franța și în țările scandinave. Desigur, Bernstein a avut, din această cauză, de înfruntat ostilitatea necruțătoare a marxiștilor și a sindicaliștilor revoluționari, dar concepția

sa a influențat decisiv mișcarea social-democrată germană, fiind deopotrivă cauză și simptom al forței și slăbiciunii sale.

Chiar în Rusia, țară în care condițiile politice și sociale erau în unele privințe medievale, socialismul gradualist a avut un anumit succes. Primul partid propriu-zis socialist din Rusia, moștenitor al tradiției liberalismului neorganizat, al populismului și al terorismului revoluționar întru câțva agrar (narodnic) din deceniile anterioare, a fost Partidul Social-Democrat Rus, întemeiat de Gheorghi Plehanov, Leo Deutsch și Vera Zasulici în 1898. La origine, acesta a fost un partid marxist ce susținea că numai proletariatul organizat din industriile aflate în plină dezvoltare poate salva Rusia de la autocrație și exploatare; că nu trebuie să se mizeze pe efectul trecerii obștilor țărănești emancipate la forme moderne de proprietate agrară comunală, idee preconizată de radicalii și de revoluționarii de dinainte, de la gradualiști ca Herzen și Lavrov până la „activiști“ ca Cernîșevski sau la asasinii țarului Alexandru al II-lea. Și în Rusia, gradualismul socialist și-a găsit adepți printre intelectuali ca Struve, Prokopovici și Kuskova, ce au luat apărarea acțiunilor sindicaliste și „economice“, legale împotriva atacurilor mai dure ale unor marxiști intransigenți ca Plehanov și Lenin. Tradiția anterioară a apelului la sentimente morale și credința în posibilitatea evitării monstruozițăților industrialismului printr-o trecere directă de la obștile țărănești la socialismul agrar organizat a fost susținută de Partidul Social Revoluționar, care nu accepta doctrina marxistă a inevitabilității luptei de clasă și credea în posibilitatea transformării Rusiei prin mijloace democratice, adică parlamentare, într-o democrație industrial-agrară. Terorismul individual îndreptat împotriva asupririi necruțătoare exercitate de autocrația țaristă ar urma să susțină material realizarea acestui scop. În mod ciudat, anarhismul nu a avut niciodată un impact real în Imperiul Rus, în ciuda rolului jucat de Bakunin și Kropotkin.

În țările vest-europene vorbitoare de limbi romanice, influența lui Bakunin și a lui Proudhon a fost mai puternică decât cea a lui Marx: chiar dacă în Italia și în Spania existau partide social-democrate, cea mai mare parte a socialiștilor revoluționari aparțineau diferitelor grupări sindicale și anarhiste, inspirate de ideea luptei

economice împotriva burgheziei și întrajutorării proletariatului, luând din când în când forma sabotajului și grevelor, forme de presiune socială mai eficace decât lupta politică fățișă. În Statele Unite, Muncitorii Industriali ai Lumii, ai căror adepți nu se dădeau uneori în lături de la acte teroriste, reprezentau, la rândul lor, o formă de activitate sindicală.

Între timp apăruseră anumite tendințe noi. Teoreticieni sociali și economiști ca J.A. Hobson, V.I. Lenin, Rudolf Hilfering și Rosa Luxemburg adăugaseră teoriilor lui Marx o doctrină privitoare la dezvoltarea inegală a imperialismului și a efectelor acestuia asupra luptei de clasă. Deoarece ei credeau că imperialismul este generat de căutarea unor zone de investiție de capital financiar și industrial și deoarece, în această competiție, unele țări cuceriseră teritorii, mână de lucru nativă și bogății naturale mai mult decât altele, crescuse sensibil probabilitatea conflictului între clasele capitaliste din diferite țări – noile puteri „înfometate” împotriva vechilor puteri „sătule”. Mai mult, în rândurile Partidului Social-Democrat Rus se produsese o ruptură hotărâtoare. Lenin, conducătorul aripii stângi, pretindea un grad mai mare de centralizare autoritară din partea executivului Partidului și eliminarea din funcțiile de conducere a tuturor celor care nu erau revoluționari de profesie; aceștia urmau să traseze strategia marxiștilor din sindicatele legalizate și, în Rusia, a marxiștilor implicați în politică. Plehanov, teoreticianul de frunte al Partidului, și Martov, unul dintre cei mai talentați polemiciști și organizatori, doreau o conducere mai democratică și mai puțin centralizată. Partidul s-a scindat în bolșevicii conduși de Lenin și menșevicii conduși de Martov, ulterior și de Plehanov. Ambele secțiuni păreau să fie de acord în privința scopului ultim: o revoluție urmată de instaurarea unei republici burgheze, pe care marxiștii să o dirijeze fără remușcări către o socializare completă.

Primul război mondial a generat o criză în rândurile socialiștilor europeni: cu puține zile înainte de declanșarea ostilităților, socialiștii francezi și germani își promiseseră unii altora să se opună războiului, manifestându-și solidaritatea împotriva guvernelor din țările lor. Aceste angajamente s-au dovedit inutile, căci în 1914, aproape toți deputații socialiști din Germania și Franța au votat

credite de război. Ce-i drept, cei dintâi au exprimat unele semne de nemulțumire pe măsură ce războiul continua. Organizațiile socialiste disidente ce condamnaseră războiul, considerându-l un conflict imperialist, străin și potrivnic intereselor muncitorilor, s-au întrunit în două conferințe în Elveția, la Zimmerwald (în 1915) și la Kienthal (în 1916). La conferințe au participat Lenin și partizanii săi bolșevici, dar și „menșevicii de stânga“ (martoviștii), în vreme ce Plehanov și social-democrații tradiționali ruși i-au susținut pe francezii conduși de Guesde, promițându-le să sprijine Antanta în măsura în care aceasta lupta de partea libertății și idealurilor internaționale, împotriva militarismului prusac, autocrației și politiciii de reprimare a luptei naționale duse de Austro-Ungaria.

Când, în 1917, revoluția democratică din Rusia l-a răsturnat pe țar, menșevicii au susținut, conform teoriei marxiste a istoriei, că Rusia trebuie să treacă mai întâi prin faza democrației burgheze, singura care ar permite organizarea și dezvoltarea industriei și agriculturii la nivelul Europei Occidentale. Ei credeau, așadar, în necesitatea întăririi și educării proletarietului până în momentul în care acesta va deveni majoritar și progresul tehnologic îl va face apt să preia întregul control politic. Menșevicii erau convinși că socialismul presupune un grad de dezvoltare mult mai ridicat decât cel pe care îl atinsese Rusia; Marx avertizase că loviturile de stat în condițiile lipsurilor materiale riscă să ducă pur și simplu la înlocuirea capitaliștilor cu un stat exploatator al forței de muncă; de asemenea, că proletarietul era încă prea puțin organizat, neinstruit și slab pentru a fi în stare să guverneze democratic. Cu siguranță, aceasta era într-o și mai mare măsură valabil pentru țărani, care cu greu și-ar fi putut îndeplini misiunea atribuită de marxism chiar într-o republică burghezo-democratică. Menșevicii considerau că preluarea puterii în lipsa unui sprijin suficient din partea maselor nu este decât oportunism blanquist sau bonapartist, contrazicând baza democratică a socialismului.

Contrar lor, Lenin și Troțki – care devenise cel mai apropiat colaborator al lui Lenin – erau de părere că partidul socialist s-ar discredita și s-ar demoraliza dacă nu ar prelua puterea într-o situație pe care ei o considerau evident revoluționară și nu ar instaura dic-

tatura în numele proletariatului. Ce-i drept, este inevitabil să se treacă prin faza capitalistă, însă ea trebuie parcursă nu sub conducerea unei burghezii libérale hărțuite de organizații muncitorești, ci sub controlul direct al proletariatului. Dacă sovietele nu vor prelua imediat puterea, cum procedase Comuna din Paris în 1871, revoluția va eșua, ca în 1905.

Sovietul muncitorilor, țăranilor și soldaților din toată țara, care, la fel ca în revoluția în 1905, fusese ales pentru a îndeplini funcții nedeterminate, acționa acum ca sursă alternativă de autoritate, în paralel cu guvernul liberal provizoriu. Bolșevicii, sprijiniți de aripa stângă a revoluționarilor sociali, susțineau că aceasta era singura reprezentantă veritabilă a proletariatului și maselor, fiind, prin urmare, singurul organ democratic în haosul general. În plus, oare nu admisesese însuși Marx că dacă o revoluție rusă ar declanșa o conflagrație mondială, ea ar putea supraviețui fără necesitatea de a trece printr-o fază interimară, de democrație burgheză? În anii 1917–1918, Lenin era ferm convins de această posibilitate. Prin urmare, nu trebuiau să dea ascultare avertismentelor primite de la partidele socialiste ortodoxe din vestul Europei; în ochii lui Lenin, acestea, împreună cu social-democrații ruși tradiționali, trădaseră cauza în 1914.

Reușita lui Lenin din octombrie 1917, preluarea puterii, a scindat mișcarea socialistă mondială în două facțiuni net antagoniste. Conducătorii Internaționalei a Doua nu se opuseseră războiului, unii dintre ei chiar îl sprijiniseră; principalul teoretician al acesteia, conducătorul marxiștilor ortodocși germani, Karl Kautsky, atacase revoluția bolșevică, socotind-o o trădare a social-democrației de către o minoritate extremistă, motiv pentru care Lenin l-a denunțat ca renegat. În consecință, bolșevicii ruși, care își luaseră numele de comuniști, au hotărât să se rupă de Internaționala a Doua și de Federația Internațională a Sindicatelor (asociată ei) și să-și creeze propria Internațională Comunistă (a Treia), rivală, și propria organizație sindicală mondială, „Profintern“.

Revoluții comuniste au izbucnit în Bavaria și în Ungaria. Încercări similare eșuate au existat în Prusia. În 1919, socialiștii germani de stânga, Karl Liebknecht și Rosa Luxemburg, au fost asasi-nați la Berlin, soartă pe care au avut-o și tovarășii lor, Kurt Eisner

și Eugen Leviné, în Bavaria, unde republica comunistă fusese deja reprimată. În Ungaria, teroarea roșie a fost urmată de o teroare albă, mai brutală și mai nemiloasă. În Rusia, exterminarea sistematică a oponentilor regimului comunist a luat curând forma execuțiilor în masă și încarcerărilor. Mișcările muncitorești din toate țările au fost divizate între, pe de o parte, partizanii dictaturii autoritare instituite de Partidul Comunist al lui Lenin, nesocotind metodele democratice occidentale în favoarea forței și conducerii de tip saint-simonist, „de la vârf“; pe de altă parte, cei care i s-au opus, considerând-o despotică; în fine, cei care înclinau cu mai multă sau mai puțină convigere în favoarea uneia dintre extreme.

După câțiva ani de ezitări, în decursul cărora a apărut o nouă Internațională – așa-numita „Internațională 2 ½“, cu centrul la Viena –, s-a petrecut în cele din urmă o cristalizare. Pe de o parte, s-au constituit partidele social-democrate și sindicatele asociate lor, ce continuau să creadă în acțiunea economică și politică democratică neviolentă și în manifestările pașnice; pe de altă parte, partidele comuniste, hotărâte să răstoarne regimurile necomuniste existente – la nevoie, prin forță –, rămânând fățiș ostile tuturor celorlalte partide socialiste, pe care le etichetau ca trădătoare și dispuse la compromisuri. Expulzarea lui Troțki din Rusia în 1928 a dus la apariția unei noi organizații, Internaționala a Patra, ce se pretindea adevărata continuatoare a ideilor lui Marx și Lenin, combătând ceea ce ea numea corupție birocratică, deviații oportuniste și naționalism, manifestate de Partidul Comunist Rus al lui Stalin.

În afara unor mici grupări independente – unele și-au făcut simțită prezența de mai multe ori în Marea Britanie, Statele Unite și în țările vest-europene vorbitoare de limbi romanice –, au rămas în afara mișcării socialiste, dar într-o oarecare asociere ideologică cu aceasta, partidele sindicaliste și anarhiste ce continuau fie o tradiție proudhonistă, nerevoluționară, pacifistă, bazată pe întrajutorare reciprocă, fie o tradiție bakuninistă, încurajând conspirația, terorismul și opoziția față de orice autoritate. Pentru a face față unor situații specifice de criză, se încheiau alianțe pe termen scurt între diferitele direcții ale socialismului. În anii 1935–1938, mișcarea Frontul Popular din Europa Occidentală a încercat unificarea tuturor forțelor antifasciste, în primul rând a social-democraților și a

comuniștilor, într-o alianță politică împotriva statelor fasciste și a forțelor tentate să încheie compromisuri cu ele. În mod asemănător, în timpul revoluției și războiului civil din Spania (1935–1939), s-au format alianțe temporale între partidele de stânga, ceea ce a permis comuniștilor staliști să-și extermine virtual rivalii, dar și victoria fasciștilor conduși de generalul Franco.

După cel de-al doilea război mondial, cele mai multe partide socialiste sau muncitorești conțineau aripi sau cel puțin elemente favorabile cooperării pe o scară mai mult sau mai puțin limitată cu partidele comuniste. Firește, aceste tendințe au fost mai puternice în Europa de Est, unde influența sovietică era predominantă, decât în Europa de Vest, unde era privită cu spaimă. Cu toate acestea, s-a dovedit faptul că schisma ce i-a separat pe comuniști, inclusiv regimul național comunist independent din Iugoslavia, de toate celelalte partide socialiste era mai profundă ca oricând. Socialismul ortodox, cu organizarea sa democratică, tolerant față de diferențele de opinii manifestate în cadrul unui program comun, convins că puterea trebuie dobândită prin mijloace legale, parlamentare și prin socializare graduală și, în primul rând, preocupat constant de libertățile civile ale individului, a urmat un drum foarte diferit de acela al comunismului, caracterizat de centralizare ierarhică rigidă, respingerea compromisului politic cu necomuniștii la orice nivel, disciplină riguroasă și mecanism de reprimare fizică a tuturor diferențelor de opinie sau de atitudine ale aderenților, și, în primul rând, de convingerea că scopul suprem – înlăturarea tuturor formelor de capitalism – justifică folosirea oricărui mijloc pentru atingerea sa. Cu privire la bazele doctrinei, nici una dintre formele crezului social-democrat (necomunist) nu a cunoscut modificări importante după anul 1919 – ultima ocazie în care această doctrină a fost obligată să își precizeze poziția cu privire la acuzațiile aduse de conducătorii Internaționalei Comuniste.¹

¹ Eseul a apărut inițial în 1902 și a fost republicat, cu revizuri, în 1966. S-au adus unele mici amendamente, însă nu a fost substanțial reconsiderat ca urmare a evenimentelor mai recente, mai ales după prăbușirea comunismului în Europa de Est și în fosta Uniune Sovietică.

MARXISMUL ȘI INTERNAȚIONALA ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

I

Prima Asociație Internațională a Oamenilor Muncii a fost înființată la Londra, în St. Martin's Hall, la 28 septembrie 1864. Regulamentul a fost adoptat în ultima săptămână a lunii octombrie a aceluiași an de către un grup de vreo douăzeci de persoane, cât se poate de obscure la acea dată, cele mai multe fiind și mai puțin cunoscute la o sută de ani după eveniment.¹ Câți sunt aceia care, chiar dintre specialiștii documentați în istoria socială a secolului al XIX-lea, și-ar putea aminti viețile sau măcar numele unora ca Limousin, Dupleix, Lessner și Hermann Jung, Schapper și Bobczynski sau chiar Levy din Geneva ori primarul Luigi Wolff? Cine își mai amintește de ceilalți membri ai Ligii Comuniste? Carierele unora precum Tolain, Fribourg, Varlin, De Paepe, Eccarius², Howell, Odger, Cremer sunt, poate, mai cunoscute. Este, cu toate acestea, puțin probabil ca rolul jucat de acești întemeietori să mai dăinuie în amintirea cuiva altfel decât prin asociere cu figura centrală din spatele acestei organizații. El este cel care a făcut astfel încât acest grup eterogen de oameni, nu foarte bogați în idei, nici înzestrați cu aptitudini organizatorice, să devină un instrument care, dacă, în sine, nu a modificat istoria, a pus totuși bazele unei mișcări care a realizat chiar acest lucru.

Karl Marx a trăit la Londra. S-a impus cu autoritate în fața unor figuri minore ale exilului german, oameni cu vederi comuniste precum Eccarius, Lessner, Schapper, care, în mod firesc, l-au conside-

¹ Textul a fost scris în 1964.

² Merită menționat faptul că Eccarius, despre care Marx crezuse că era un socialist revoluționar autentic, a devenit, se pare, agent plătit al guvernului prusac.

rat liderul lor spiritual. Conducătorii clasei muncitoare britanice din acea vreme nu îl cunoșteau prea bine, însă cei mai energici dintre aceștia au recunoscut în el un teoretician revoluționar cultivat, apt să ofere și să formuleze idei pentru o asociație internațională a muncitorilor; drept care, Marx (împreună cu prietenul său Engels) a fost cooptat în mișcare, a jucat un rol de frunte în secțiunea engleză și, după cincisprezece de ani de stat în umbră, și-a făcut intrarea ca figură dominantă pe scena publică a Europei și a istoriei mondiale.

Ne gândim cu ironie că două momente cruciale ale istoriei socialismului internațional, cele din anii 1864 și 1903 (când, tot la Londra, Lenin a întemeiat Partidul Bolșevic), au avut loc într-o țară ai cărei locuitori au rămas și aveau să rămână total ignoranți cu privire la evenimentele istorice care se petreceau în mijlocul lor. Mai precis, englezii nu au știut că, pornind de la doctrine inspirate în mare parte din istoria lor economică și socială, se luau hotărâri în care, în ciuda atenției pe care le-o acordau Marx și marxismul, ei nu au jucat și nu aveau să joace nici un rol realmente decisiv.

Să ne reamintim contextul epocii. Pe continentul european, perioada de reacțiune socială care a urmat eșecului mișcărilor din 1848 nu era nicidecum încheiată. În 1864, mișcările muncitorești au avut o amploare foarte redusă. Succesele remarcabile înregistrate de Lassalle în Germania au arătat cât de mult se poate face când există talent și energie, în ciuda impedimentelor legale și sociale, însă exemplul său a rămas unic. Nici francezii, nici englezii, nici belgienii și nici elvețienii care fuseseră prezenți la întrunirea din St. Martin's Hall nu au avut o influență cât de cât comparabilă cu aceea a unor lideri de partide politice de mâna a doua din acea perioadă. Proudhon, aflat în exil la Bruxelles, era neputincios; Bakunin țesea, la Londra sau în Elveția, ițele unor conspirații imaginare. Marx conducea o sectă inexistentă și, lipsit de mijloace materiale, scormonea arhivele de la British Museum, scriind lucrări prea puțin familiare socialiștilor profesioniști, ca să nu mai vorbim despre publicul educat.

Ne putem atunci întreba, și pe bună dreptate: Ce anume a făcut ca Internaționala Întâi și doctrinele marxiste, atât de puternic re-

prezentate în preambulul, statutele și regulamentul acesteia, să se întipărească în imaginația oamenilor? Și, mai mult decât atât, cum a putut ea să dobândească o influență reală mai mare decât toate mișcările sociale organizate ale epocii – pozitivismul comtist, de exemplu, sau utilitarismul, mișcarea saint-simonistă, socialismul creștin, reformismul liberal sau Liga pentru Pace și Libertate –, ținând cont de faptul că unele dintre aceste mișcări se bazau pe doctrine clar argumentate, clar exprimate, cuprinzătoare, raționale și convingătoare, oferind, într-o măsură cu nimic mai puțin inteligibilă sau, uneori, chiar apocaliptică, o soluție celor descurajați și oprimați. Pe scurt, cui i se datorează elanul, succesul și impactul copleșitor al mișcării marxiste? Să fi fost oare doctrina sau organizația marxiștilor ori o combinație a celor două? Nu îmi voi propune să răspund, nici chiar pe scurt, la această întrebare, care pare astăzi și mai importantă pentru supraviețuirea și perspectivele întregii omeniri decât acum un secol. În pofida faptului că Internaționala era departe de a fi o organizație cu vederi marxiste – pe tot parcursul scurtei sale existențe, ea a rămas o alianță incomodă între oameni cu idei foarte diferite, proudhoniști, iacobini, bakuniniști, populiști sau, în cazul sindicatelor, reprezentanții unor tendințe și mai confuze pentru a putea fi clasificate –, importanța sa istorică provine din asocierea ei cu numele și doctrina lui Marx. Aceasta i-a creat imaginea și mitul, care, din punct de vedere istoric, sunt cel puțin la fel de convingătoare ca adevărurile gol-goluțe în jurul cărora se dezvoltă. Fenomenul are un triplu aspect: organizația ca atare; doctrinele lui Marx, pentru care organizația a servit drept platformă și cu care, ulterior, avea să fie, oarecum mitic, identificată; și, în sfârșit, notorietatea și prestigiul acesteia, pe care comunismul ca atare le-a câștigat de pe urma faptelor și martiriului, dar mai ales datorită renumelui Comunei din Paris. Voi începe cu ideile cărora organizația le-a conferit un avânt atât de mare:

Îmi propun să tratez acest subiect urmând cinci direcții principale:

- (i) Pretenția marxismului de a explica istoria umană, mai ales contradicțiile, exploatarea și sărăcia, în termeni care se doresc atât științifici, cât și istorici, care să permită predicții asupra unui viitor strălucit – domnia libertății, egalității și prosperității

în întreaga lume –, cu alte cuvinte, o sintetizează între metodele științifice, realismul istoric și garantarea unor recompense ultime, la fel de reale și de neîndoielnice precum cele oferite în trecut de religie sau de filosofie.

(ii) Fixarea, atât pe termen scurt, cât și pe termen lung, a unor scopuri concrete, pe care, în mod firesc, oamenii să le urmărească; în particular, identificarea unui dușman anume, a cărui înfrângere este condiția necesară pentru a păși pe calca eliberării omenirii.

(iii) Împărțirea netă a oamenilor în fii ai luminii și fii ai întunericului; corolarul fiind acela că natura faptelor obiective, și nu deciziile libere și revocabile ale oamenilor, sunt responsabile pentru soarta fiilor întunericului, a mulțimii de indivizi pe care istoria a condamnat-o la pierire. De aici decurge faptul că eforturile omenești de a o salva sunt, în mod inevitabil, sortite eșecului și, ca atare, iraționale.

(iv) Exprimarea intereselor unei anumite clase ce luptă pentru putere în funcție de valorile generale ale oricărei societăți; prin urmare, transformarea inevitabilă a moralității umane într-un nou cod etic, corespunzând ascensiunii unei noi clase angajate în bătălia finală împotriva forțelor inechității sociale și exploatării, clasă ale cărei cerințe, fiind identice cu cele ale oamenilor ca atare, anulează toate celelalte considerente etice.

(v) Identificarea intereselor unui anumit grup de oameni sau al unei anumite clase – muncitorii, proletariatul exploatat, poate chiar, mai simplu spus, săracii – cu interesele întregii omeniri ca atare.

Ceea ce a creat, de fapt, Marx a fost o nouă organizație ecumenică, un fel de anti-Biserică, cu un întreg aparat de concepte și categorii, apt, cel puțin în teorie, să ofere răspunsuri clare și definitive tuturor întrebărilor posibile, private sau publice, științifice sau istorice, morale sau estetice, individuale sau instituționale. Evanghelia acestei noi structuri sociale, la care visaseră Saint-Simon și Comte, dar pe care au creat-o Marx și Engels, se adresa rațiunii și pasiunilor unor persoane reale, cărora extinderea industrialismului în Europa le conferise conștiință de sine – un corp unitar în virtutea unor sufe-

rințe și interese comune. Erau lucrătorii din fabrici, prăvălii sau de pe ogoare – pe scurt, cei care nu erau proprietarii uneltelor de producție, oameni a căror condiție forma centrul a ceea ce, în secolul al XIX-lea, avea să capete numele de „problemă socială“.

Nu îmi propun să expun principiile, atât de cunoscute, ale marxismului. Țin totuși să remarc că ele se bazează pe un eșafodaj metafizic care nu este nicidecum evident, o amplă supoziție pe care Marx a preluat-o de la Hegel și din filosofia clasică și pe care nu a considerat necesar să o argumenteze. Această supoziție, importantă nu doar în mod intrinsec, ci mai ales datorită imensei influențe pe care a avut-o, este concepția monistă asupra istoriei.

Marxistul rus Plehanov avea perfectă dreptate când descria marxismul în acest fel; pentru el, la fel ca pentru gânditorii clasici, realitatea este un sistem rațional unic. Cei care gândesc în acest mod consideră că istoria și natura – cele două dimensiuni ale experienței umane – sunt explicabile în termenii unui sistem unic și atotcuprinzător de legi care pot fi descoperite și care guvernează deopotrivă oamenii și natura neînsuflețită, cu toate că fiecare ramură a școlii și-a formulat propriile legi, pretinzându-se prima care le-a descoperit. În plus, marxismul susține (la fel ca pozitivismul lui Comte) că aceste legi sunt singurele care pot explica toate erorile de gândire, suferințele și eșecurile care au marcat până în acel moment istoria omenirii.¹ Mai mult, marxismul se crede unicul capabil să distingă tendințele progresiste de cele reacționare, adică ceea ce favorizează realizarea scopurilor umane autentice, demonstrabile rațional, de ceea ce le blochează sau le ignoră. Marxismul se bazează pe supoziția că toate problemele umane pot avea soluție; că oamenii sunt în permanență astfel constituiți, încât tind să instituie pacea, nu războiul, armonia, nu discordia, unitatea, nu multiplicitatea. (Aceasta figurează ca axiomă atât în plan psihologic, cât și sociologic.) Neînțelegerile, conflictele, competiția între ființele omenești sunt în mod esențial procese patologice: poate că

¹ Erorile și suferințele din trecut sunt văzute ca un preludiu inevitabil al fericirii viitoare, ca semne și dovezi ale acestei fericiri: un episod necesar în marea dramă a istoriei umane – nu accidente, nici catastrofe lipsite de sens.

oameni sunt astfel constituiți încât aceste tendințe să fie inevitabile la un anumit nivel de dezvoltare. Ceea ce le face anormale este faptul că ele nu contribuie la realizarea acelor scopuri pe care oamenii, în această calitate, nu le pot evita, fiindu-le comune – sunt scopurile permanente și comune care îi fac pe oameni umani.

Această supoziție, conform căreia toate ființele omenești au o natură comună greu de schimbat, ce poate fi definită prin scopuri foarte generale și specific umane, stă la baza doctrinelor lui Aristotel și ale Bibliei, fiind prezentă și la Toma d'Aquino, Descartes, Luther sau la gânditorii atei din Parisul secolului al XVIII-lea. Ea face posibile discursurile despre frustrarea, degradarea și pervertirea ființei umane. Oamenii dispun de un potențial spiritual și material permanent, pe care îl pot realiza numai în anumite condiții: să înceteze să se distrugă unii pe alții, să nu își mai risipească energiile în lupte reciproce și să se unească pentru a domina în mod rațional mediul înconjurător. Pentru marxiști, rațiunea înțelege și caută satisfacerea nevoilor pe care oamenii le posedă în chip necesar, nevoi prost concepute în trecut din motive explicabile istoric și folosite greșit, pentru justificarea agresiunii și exploatării. Supoziția centrală, adoptată necritic, este că toate scopurile umane sunt, în principiu, posibil de armonizat și de satisfăcut; că oamenii sunt, sau pot fi și vor fi, în stare să trăiască astfel încât satisfacerea scopurilor „naturale” ale unui om să nu prejudicieze nicidecum dorința unor semenii de a obține un lucru similar.

Aceasta implică falsitatea tuturor teoriilor care acceptă caracterul inevitabil al conflictului sau chiar, în cazul lui Kant, susțin că progresul nu este posibil fără luptă și că lupta ficcării copac pentru a lua lumina celorlalți ajută pădurea să crească mai înaltă. Marxismul se opune direct tuturor formelor de „darwinism social”; el neagă ipoteza că păcatul original, răul inerent, agresivitatea naturală ori varietatea și incompatibilitatea dorințelor și scopurilor umane sunt cele care distrug posibilitatea unei armonii fără cusur, a unității complete a ființelor raționale, care trăiesc într-o cooperare lipsită de fricțiuni, urmărind scopuri armonioase și universale acceptate. De aceea, marxismul se opune radical consecințelor unor idei mai vechi, cum ar fi aceea că scopul acțiunii politice nu

este atingerea perfecțiunii statice, ci reglarea intereselor și activităților umane pe măsură ce apar și când apar. Căci conform acestor idei, este firesc ca oamenii să își propună scopuri diferite și, uneori, incompatibile; nu este nimic rău în aceasta, deoarece diversitatea este prețul – poate chiar esența – activității libere. Prin urmare, tot ce se poate obține prin acțiune politică este crearea unui mecanism apt să împiedice acutizarea divergențelor, suferința cauzată de prea multe conflicte și ciocniri, fără a încerca să le suprimă în întregime; a năzui cu orice preț la eliminarea fricțiunilor înseamnă a-i strivi pe oameni într-un pat procustian, a-i supune unei uniformități artificiale care ar duce la sărăcie și, câteodată, la distrugerea spiritului. Marxismul se opune acestor doctrine.

Istoria gândirii politice constă, în mare, într-o polemică între aceste două concepții rivale asupra societății. Pe de o parte, există adepți ai pluralismului, ai varietății și ai unei circulații libere a ideilor; ei favorizează o ordine socială ce presupune existența ciocnirilor și necesitatea constantă a reconcilierii, reglării și echilibrării, o ordine aflată mereu într-o condiție de echilibru imperfect, care trebuie menținută prin efort conștient. Pe de altă parte, îi găsim pe cei care cred că această condiție socială precară este o formă de boală cronică a societății și indivizilor, întrucât sănătatea constă în unitate, pace, eliminarea posibilității dezacordului și recunoașterea unui scop unic sau a unei categorii unice de scopuri neconflictuale, singurele raționale, corolarul fiind acela că dezacordul rațional poate viza doar mijloacele – cum cred adepții tradiției lui Platon, stoicii și *philosophia perennis* medievală, Spinoza, Helvétius, Rousseau, Fichte și teoria politică clasică. Marx s-a înscris de la început și a rămas până la sfârșitul vieții în filiera acestei tradiții. El a evidențiat contradicțiile și conflictele inerente în dezvoltarea socială doar ca simple variațiuni pe tema progresului neîntrerupt al oamenilor, concepuți ca un sistem de ființe preocupate de înțelegerea și controlarea mediului înconjurător și a lor înșiși.

Din aceste premise clasice, el a tras cea mai originală și mai influentă dintre concluziile sale: renumita doctrină a unității dintre teorie și practică. Ceea ce faci nu este numai cea mai bună dovadă a ceea ce gândești, ci un criteriu care permite mai bine identifica-

rea a ceea ce crezi cu adevărat, decât ceea ce tu însuși crezi sau declarați despre convingerile sau principiile tale. Uneori, marxismul a fost redus la truisme de acest gen, dar a proceda astfel înseamnă a recurge la caricatură. Doctrina marxistă susține că ceea ce faci *este* ceea ce crezi; practica nu este o dovadă a convingerii tale, ci este identică cu ea. A înțelege ceva *este* totuna cu a trăi, adică a acționa într-un anumit fel – și viceversa. Dacă o înțelegere și o cunoaștere de acest tip aparțin domeniului teoriei, atunci ea constituie, într-o anumită măsură, o formă a activității de gândire; dacă se petrece în domeniul acțiunii, atunci ea constă în disponibilitatea de a acționa într-un anumit fel, în inițierea unui anumit tip de comportament. Nu putem face distincții între convingere, gândire, emoții, acte de voință, decizii și acțiuni, acestea fiind tot atâtea activități, stări sau procese: sunt aspectele uneia și aceleiași *praxis* – acțiunea exercitată asupra lumii sau reacția față de ea.

De aici decurge o viziune despre valori și despre scopurile morale, politice și estetice, pe care marxiștii mai naivi nu au înțeles-o întotdeauna și care a fost uneori redusă la truisme vulgare. Pentru Marx, a fi rațional înseamnă a te înțelege pe tine însuși, situația în care trăiești, în primul rând, întreaga structură de clasă căreia îi aparții și relația pe care o ai cu ea. Structura evoluează de-a lungul istoriei, dând naștere societății al cărei membru ești: ea este ce este datorită relațiilor dintre membrii săi, relații care sunt, în sine, determinate de conexiunea dintre ei și procesul de producție. A înțelege ceva înseamnă a înțelege rolul pe care acel ceva îl joacă în procesul de producție, proces care, la rândul său, are un scop suprem, obiectiv și imuabil: satisfacerea intereselor reale ale omului, care pot fi descoperite ca atare. Marxismul este esențialmente teleologic. În plus, a înțelege înseamnă a vedea lumea în lumina a ce înțelegi, a trăi într-un anumit mod. Nu poate exista decât un singur răspuns valabil la orice problemă dată, fie ea teoretică sau practică, și anume, o cale care nu este autodistructivă, o politică socială sau un mod de viață rațional în orice situație dată; oricare ar fi, el trebuie să fie întotdeauna orientat în vederea organizării energiilor umane și înlăturării neînțelegerilor. Căci, cum spunea Saint-Simon, oamenii trebuie să își răsfrângă puterea asupra naturii

și nu asupra semenilor – altfel riscă să rateze îndeplinirea obiectivelor omenești, a unor scopuri ce presupun o societate armonioasă, în care toate nevoile membrilor ei să fie satisfăcute integral. Aceasta este singura soluție rațională. Toate celelalte forme de comportament nu sunt raționale: cu alte cuvinte, duc la diferite tipuri și grade de autoalienare și frustrare. Pentru a ști ce trebuie să faci, trebuie să știi ce ești și care este poziția ta în structura proceselor de producție ce determină aspectul fiecărei societăți și viața membrilor săi. Filosofii greșesc când separă valorile de fapte, căci a evalua înseamnă a acționa. O evaluare rațională constă în aprecierea corectă a scopurilor, mijloacelor, situațiilor și agenților implicați în ele. A descoperi aceste adevăruri înseamnă a le aplica. Conform acestei perspective, este imposibil să analizezi o situație în mod corect fără a te comporta corespunzător – și viceversa, cu toate că procesul nu este în mod necesar unul conștient. Dacă nu poți ști care îți este scopul real și cum poate fi el atins, nu poți fi rațional și nu te poți convinge să acționezi în lumina acestei cunoașteri.

Acest punct de vedere nu trebuie confundat cu utilitarismul vulgar (atribuit uneori, în mod eronat, lui Marx), conform căruia ar trebui să îmi spun următoarele: „Anumite legi obiective guvernează lumea și istoria; ar fi în avantajul meu să văd ce sunt ele de fapt, să îmi reglez comportamentul în funcție de ele, căci altfel voi fi zdrobit de forța implacabilă a Istoriei; or, nici o ființă rațională nu poate dori una ca asta.” Conștiința morală a oamenilor s-a ridicat întotdeauna împotriva acestui gen de invocare a forțelor implacabile; căci apar momente în care oamenii își dau seama că este mai bine, din punct de vedere moral (sau chiar politic), să își apere principiile absolute în fața oricăror forțe superioare, să nu cedeze și să nu se supună din prudență unor reguli, această cunoaștere morală nefiind zdruncinată nici atunci când preceptele ei sunt considerate utopice, himerice sau nepractice. Poziția marxistă este mai sofisticată. La fel ca Hegel, Marx consideră că distincția dintre fapte și valori este o greșală izvorâtă din superficialitate: fiecare gând, act sau sentiment este rezultatul unei evaluări. Valorile sunt părți constitutive ale atitudinii mele generale față de lume, ale întregii concepții care structurează sau poate fi percepută în tot ce

gândesc, simt, cred, înțeleg, descopăr, știu sau spun. Posibilitatea unei activități lipsite de orice evaluare – contemplarea detașată, descrierea plată a tot ce există, fără vreo atribuire de valoare – este, potrivit marxismului, o absurditate. Tot ce văd doar cu ochii epocii mele și ai idealurilor ei, culturii mele și valorilor ei, temperamentului meu și pulsionilor lui și, mai presus de toate, desigur, clasei sociale din care fac parte și intereselor ei. Un realism care se bazează pe supoziția că faptele sunt entități obiective, aflate în afara noastră – într-un spațiu neutru, cum ar veni –, putând fi observate așa cum sunt ele cu adevărat, fără nici o evaluare sau interpretare, este echivalent cu a nega ideea că oamenii sunt creaturi apte să urmărească scopuri și să își construiască intenții. Conceptul de observator detașat, eliberat de curentul istoric ce îl determină să caute un anumit lucru și să evite un altul, îl face să aparțină unui anumit grup implicat în tradiții și unui anumit punct de vedere sau chiar în revolta împotriva lor; pe scurt, conceptul de „eu“ sau de „sine“ ca entitate statică și nu ca activitate perpetuă, adică de efort perpetuu de a face sau de a fi într-un anumit fel, de a te comporta într-un mod sau altul față de lucruri, față de propriile trăsături și, mai ales, față de alte persoane, este profund eronat. Ba mai mult: este un pretext pentru retragere – fuga de realitate care pozează în detașare rece –, este ceea ce Sartre a numit rea-credință. Prin urmare, numai evaluarea și activitatea care o exprimă vor fi raționale, dacă provin dintr-o percepție corectă a poziției mele istorice în procesul determinat de factorul său dominant, indiferent care ar fi acesta – Dumnezeu, legile naturii, statul, Biserica sau clasa. Evaluarea constă în alegerea exclusivă a mijloacelor care, în contextul acestui proces, sunt singurele care pot contribui efectiv la atingerea scopurilor pe care, în calitate de ființă rațională, trebuie să le urmăresc. Și trebuie să le urmăresc – nu într-un sens mecanic în care, de exemplu, spun că trebuie să diger, ci în sensul în care trebuie să ajung la concluzii logice corecte dacă folosesc metode logice de raționament, în sensul în care trebuie să încerc să mă apăr în fața pericolelor, dacă cred cu adevărat că ele îmi amenință persoana și scopurile.

George Lichtheim are așadar perfectă dreptate când afirmă că motivul pentru care Marx credea că este rațional ca revoluția să fie

pregătită nu era acela că ea ar fi inevitabilă; el o credea inevitabilă datorită tensiunii dintre noua stare a forțelor de producție și forțele legale, politice sau economice ale trecutului, tensiune care ar urma să crească până la punctul de a deveni literalmente inacceptabilă pentru toți cei care înțeleg cum ar trebui să fie și cum va fi o societate organizată rațional.¹ Astfel, între, pe de o parte, socializarea crescândă a mijloacelor de producție (exemplu de activitate conștientă, rațională și liberă, care dovedește o înțelegere realistă a felului în care trebuie realizate scopurile urmărite) și, pe de altă parte, mijloacele nesocializate de distribuție, care au supraviețuit dintr-o fază economică anterioară, se va declanșa inevitabil o explozie, urmată de găsirea unei soluții raționale. Acesta este sensul mai adânc, cosmic în care „la raison a toujours raison” (dicto-nul favorit al lui Plehanov). Pentru Marx, tensiunea face inevitabilă o revoltă decisivă, declanșată de o societate dată împotriva nemulțumirilor care provin din însăși ignoranța sau prostia sa inevitabilă, manifestându-se în menținerea instituțiilor care fuseseră inițial create de ea ca reacție la nevoile reale pe care acum nu mai sunt în stare să le îndeplinească și care devin obstacole în calea progresului și satisfacerii nevoilor de bază ale omului, în forma pe care le-a conferit-o progresul social. Fără îndoială, acest model al îndeplinirii parțiale a nevoilor dă naștere unor tensiuni și boli care își generează propriul leac, drept care este inevitabil. El este însă explicabil prin însăși natura umană – mizeria și măreția rațiunii și imaginației umane – și nu poate fi înțeles pomind de la o forță exterioară omului, care l-ar plămădi după plac, indiferent de dorințele lui. Piesa este scrisă dinainte, dar actorii nu sunt marionete mânuite cu sfori trase din spatele scenei: ei hotărăsc pentru sine. Direcțiile pe care se vor mișca sunt trasate de situația în care se află, iar ei le înțeleg și doresc să le urmeze, deoarece scopurile le aparțin în exclusivitate.

Această poziție, aparent clară, coerentă și bine conturată ascunde o forță explozivă, o ruptură dialectică pe care gânditorii

¹ George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study*, Londra și New York, 1961; ed. a II-a, 1964, p. 55.

marxiști nu o acceptă întotdeauna explicit. Faptele și valorile se întrepătrund: oamenii sunt ce sunt datorită interacțiunii dintre factorii istorici, sociali și material-naturali, iar valorile lor sunt determinate de sarcinile pe care istoria le atribuie oricărei creaturi raționale ce posedă anumite scopuri sociale comune cu alte creaturi raționale, scopuri pe care și le fixează, le înțelege și le urmărește pentru că țin de esența raționalității. Până aici, toate bune și frumoase. Dar dacă istoria este un proces de schimbare neîntreruptă; dacă oamenii, năzuind spre scopurile lor istorice, modifică nu doar mediul înconjurător, ci și pe ei înșiși – așa cum Marx, urmându-l pe Hegel, susținea în mod elocvent și cu multă profunzime; și dacă agentul central responsabil pentru dezvoltarea umană este conflictul de clasă; atunci, în cursul procesului istoric care duce la revoluție, scopurile sociale, adică regulile, principiile și valorile, trebuie modificate continuu de relațiile schimbătoare dintre clasele sociale și dintre indivizi în interiorul acestor clase (în fond, clasele nu sunt decât grupuri de indivizi, structura lor depinzând de interacțiunea dintre aceștia); astfel, câtă vreme lupta de clasă continuă, existența unor scopuri comune, universal umane este imposibilă. Nici un scop, sau principiu, nu poate fi atât de imuabil și de sfânt încât să nu existe o situație anumită în care cerințele stadiului următor pe calea ascendentă a schimbării de la sine a omenirii să nu fie îndreptățite să îl înlăture. Iar oamenii nu pot să prevadă și nici să cunoască pe deplin stadiul următor decât în momentul în care l-au atins, și aceasta deoarece ei sunt la rândul lor modificați prin propriile eforturi. Acesta este cursul istoriei până când ordinea rațională ultimă a societății va fi atinsă, iar ceea ce Marx numea „preistorie“ își va fi atins scopul final.

Potrivit acestei concepții, scopul suprem al omenirii este libertatea indivizilor capabili să se autodetermine prin rațiune descătușată, astfel încât progresul să fie identic cu triumful unei anumite părți a omenirii, și anume proletariatul, singurul agent al acestei dezvoltări raționale. Rezultă că interesele proletariatului sunt preeminente, fiind identice cu cele ale întregii omeniri. Dar – și acesta este un „dar“ de importanță crucială – aceste interese și cerințe concrete se modifică de la un moment la altul în cursul vicisitudi-

nilor luptei de clasă, fie și numai pentru că ele reprezintă oameni care, ei înșiși, cu idealurile, perspectivele, ierarhiile lor de valori, se află într-o continuă schimbare, astfel încât nu se poate anticipa ce dictează ele: interesele proletariatului pot să difere de tot ce venerăm astăzi. În fond, aceasta i-a șocat pe cei care au considerat anumite poziții marxiste imorale sau despotice. Indiferent cât de sinceri au fost Herzen, Bakunin, Kropotkin, Lavrov, Jaurès, Martov, Rosa Luxemburg și Karl Liebknecht când au recunoscut valabilitatea analizei clasei în istorie, este evident că ei nu au crezut cu adevărat că valorile nu sunt decât funcții ale unor situații concrete schimbătoare, putând fi deduse direct din acestea.¹ Ei nu puteau să se împace cu axioma conform căreia interesele proletariatului, așa cum erau interpretate de analiștii marxiști competenți, acționează ca o busolă ce indică infailibil ce este corect din punct de vedere moral și politic (căci cele două trebuie să coincidă) în sensul literal în care adevărul a fost adesea identificat cu diferitele sentințe ale castelor privilegiate de preoți ce aparțin religiilor care se considerau depozitarul absolut și infailibil al adevărului și dreptății.

Unii dintre acești gânditori au exprimat asemenea idei în studii sau pe estrade publice. Dar consecința a fost că, în cutare țară și în cutare situație, revendicările țăranilor trebuiau ignorate pentru că teoria decretase – lucru destul de plauzibil – că ei sunt o clasă reacționară; sau că, în numele dialecticii istorice, teoria a ordonat suprimarea drepturilor democratice ale membrilor partidelor clasei muncitoare, preferând să proclame o elită de conducători aleși; sau a dispus sabotarea unui război purtat împotriva unor oameni și a unor instituții cunoscute ca inamice ale unei civilizații ce respecta valorile umane, în absența căroră viața părea că nu mai merita apărată (cum s-a întâmplat în 1914 și 1939); sau suprimarea drepturilor elementare ale omului în numele Revoluției (măsură ratificată de Plehanov în 1903); sau supunerea în fața unei dictaturi sau a unor lideri de partid care se autoalegeau (procedeu condamnat de Rosa Luxemburg în 1918); sau îndemnul la sperjur, la fals și uz de fals, la alianță cu Hitler, la crimă și la masacrarea unor oameni ne-

¹ Karl Liebknecht a fost un neokantian declarat.

vinovați – toate aberațiile binecunoscute care au dus la crize morale, falimente și sciziuni în partidele comuniste. Originea ideii de fărădelege rezidă, după părerea mea, mai degrabă într-o credință permanentă în existența unor valori umane mai durabile (absolute sau nu) decât într-o suprastructură în continuă schimbare, determinată de o bază care, la rândul ei, se modifică neîncetat. Tocmai la această credință nu au putut să renunțe primii eretici – Hess și Grün, Proudhon și anarhiștii –, motiv pentru care au fost excomunicați și anatemizați. Și tocmai revenirea la această concepție, relativ nonevoluționistă, a principiilor morale este motivul pentru care revizionismul lui Bernstein a părut marxștilor ortodocși un pericol atât de serios: Bernstein a aderat la idealuri universale și nu i-a acuzat pe discipolii necritici ai lui Marx de numeroase erori teoretice, profeții false, greșeli strategice și tactice. Ceea ce l-a separat pe Bernstein de marxștii ortodocși a fost convingerea nestrămutată că oameni aflați în locuri și împrejurări foarte diferite se înțeleg grație unui nucleu (sau unor nuclee care se intersectează) de valori umane comune, astfel încât îi putem înțelege pe profeții evrei, pe filosofii greci, pe teologii medievali și instituțiile indiene, chineze sau japoneze, în ciuda imenselor diferențe existente în procesele de producție care separă societatea noastră de a lor. Poate că însuși Marx, în scrieri și în viața reală, a demonstrat că admite acest fapt neîndoielnic care stă la baza întregii comunicări interumane. Dar doctrina sa implică opusul – sau cel puțin așa părea în ochii unora dintre discipolii săi fanatici. Când Jules Guesde a refuzat să ia partea apărătorilor lui Dreyfus, pretextând că aici ar fi o „afacere“ internă a burgheziei, care nu putea avea nici un impact asupra proletariatului, comportamentul său a fost al unui doctrinar marxist fidel. Doctrinarul este dispus să suprimă chiar ce bănuiește a fi adevărat, dacă împrejurările o cer; conduita sa curentă se bazează pe ce îi pretinde doctrina să gândească și să facă. Așadar, când Martov și alți asociați ai săi l-au acuzat pe Lenin de „cinism fără limite“, poate că nu au avut pe de-a-ntregul dreptate. Nimeni nu neagă faptul că țelul suprem care a dominat întreaga activitate a lui Lenin a fost victoria revoluției proletare, așa cum o concepea el. Lenin și-ar fi putut justifica – și și-a justificat – toate

faptele comise, considerate cinice: de la tacticile politice necinstite la care a recurs în timpul întrunirilor Partidului Social-Democrat Rus până la tolerarea jafurilor armate sau a șantajului practicat de membrii de partid, invocând în favoarea lor, ca unic temei, necesitățile mișcării revoluționare. Această atitudine trece drept cinism pentru că reprezintă o ofensă adusă unei ierarhii de valori pe care nu o identificăm cu nevoile imediate ale secțiunii militante aparținând unei clase care luptă pentru victorie; altminteri, ea nu este cinică, ci respectă codul marxistului revoluționar consecvent. Lenin a comis, poate, greșeli în tacticile pe care le-a adoptat; poate că, așa cum adversarii săi nu au încetat să spună, el s-a înșelat chiar în privința intereselor autentice ale clasei pe care o slujea și a rolului propriu-zis al conducătorilor ei. Ceea ce însă i-a îngrozit, de fapt, pe criticii săi – inclusiv pe reprezentanții extremei stângi a socialiștilor, Rosa Luxemburg sau Martov – nu au fost erorile teoretice sau tactice, ci enormitățile, păcatele de neiertat împotriva socialismului și moralității deopotrivă.

Despre ce moralitate este vorba? Există oare ceva rostit de Marx sau de Engels pe care Lenin să îl fi negat explicit în teorie sau în practică? Cel mult putem spune că, o dată cucerită puterea, el s-a abătut clar de la doctrina conținută în schema social-democrată clasică cu privire la forma revoluției proletare, într-o societate în care condițiile industriale nu erau suficient de avansate pentru a genera o majoritate proletară, pregătită din punct de vedere tehnic să preia puterea. Aceasta ar fi, în cel mai rău caz, o deviere teoretică, o interpretare eronată a istoriei. Cum rămâne atunci cu cinismul? Sau cu brutalitatea? Evident, aceia care au recurs la astfel de calificative mai păstrau urmele unei perspective morale mai vechi, incompatibile cu moralitatea marxistă strict revoluționară, moralitate căreia nici susținătorii de ultimă oră ai umanismului marxist, deși se inspiră din primele scrieri ale maestrului, nu îi dau importanță.

Relativismul evoluționist este un element intrinsec al gândirii marxiste din toate timpurile. Una dintre principalele surse ale forței marxismului, cel puțin în plan politic, constă în faptul că, în pofida a tot ce au susținut Engels, Kautsky, Plehanov sau manualele

de marxism bazate pe scrierile acestora, există în învătătura marx-istă o combinație uluitoare și îndrăzneță de autoritate absolută și moralitate evoluționistă. În lupta lor pentru cucerirea naturii, oa-menii o modifică, dar se modifică și ei, și valorile lor. Ceea ce de-clară și dispun cei care conduc lupta și înțeleg noile valori (și anume, Partidul Comunist sau cei considerați conducătorii săi – elita, singura capabilă să înțeleagă pe deplin mersul istoriei) repre-zintă absolutul doar în epoca lor. Această relativitate este extrem de importantă pentru marxism, deoarece fiecare stadiu al procesu-lui care culminează cu izbânda proletariatului deține valorile sale istorice, de neasimilat cu cele ale altei perioade. Marx nu a repro-șat valorilor burgheze falsitatea obiectivă, în sensul în care, de exemplu, teoria flogistonului este falsă, adică poate fi respinsă cu ajutorul unor criterii atemporale, ci faptul că aceste valori erau bur-gheze, așadar false, în sensul că exprimau sau favorizau o concep-ție despre viață și o formă de acțiune care intra în conflict cu struc-tura progresului uman, răstălmăcind ca atare faptele. Adevărul, în acest sens, este echivalent cu viziunea celor mai avansați oameni ai epocii: aceștia sunt *ipso facto* cei care își identifică interesele cu cele ale celei mai progresiste clase ale timpului. Dovada faptului că ei percep corect realitatea constă în acțiunea lor: corectitudinea in-terpretării oferite istoriei și cerințelor acesteia este succesul practic, succes ce permite progresul umanității către scopurile sale adevă-rate, singurele care pot fi realmente atinse de oameni. Regulile că-rora li se supune echipajul unui vas se pot schimba, dar cuvântul căpitanului și al ofițerilor, singurii care cunosc destinația, este de-finitiv și irevocabil, consfințind ceea ce este adevărat și corect. Această identificare a adevărului și autorității cu activitatea teore-tică sau practică a unui grup particular de ființe omenești nu mai fusese enunțată niciodată de gânditorii laici. Bisericiile se plasaseră pe o poziție similară, dar numai în măsura în care invocau acțiuni supranaturale. Ideea epocală a lui Marx a fost de a-l substitui pe Dumnezeu invocat de Biserici (în același timp unul și absolut, dar dezvăluind în diferite momente aspecte diferite ale esenței sale) cu evoluția istoriei. Marx a pus totul pe seama istoriei, i-a identificat pe interpreții autorizați ai acesteia, formulând imperative absolute

în numele lor și al istoriei. Această concepție despre adevăr ca autoritate a grupului asupra indivizilor sau, în scopuri practice, a conducătorilor grupului asupra membrilor de rând este actualmente¹ preponderentă acolo unde marxismul este ideologia dominantă, unde a înlocuit mai vechea noțiune de adevăr obiectiv, testabil prin criterii publice accesibile tuturor, care poate fi căutat și găsit de către toți. Aceasta este trăsătura comună marxismului și marilor Biserici dogmatice ale lumii. În această privință, nici o doctrină politică nu ar putea rivaliza cu marxismul, nici măcar comtismul sau saint-simonismul, ca să nu mai vorbim despre liberalism, utilitarism, socialismul democratic sau despre toate celelalte sisteme laice – anticlericale – în încercarea de a atrage simpatiile liberale, progresiste și revoluționare ale opiniei europene (mai ales pe aceia care credeau că marxismul se bazează pe legile științelor naturii). Marxismul i-a eliberat pe susținătorii săi de moralitatea veche, stabilă, „burgheză“, așa cum și-ar fi putut dori și Nietzsche sau Neceaev. Aceasta nu înseamnă că, în practică, unii social-democrați și marxiști, cel puțin înainte de epoca în discuție, nu puteau fi oameni onorabili și civilizați. Acest lucru era luat ca de la sine înțeles, deși, pentru unii, într-o prea mare măsură.

II

A trăi înseamnă a acționa. A acționa înseamnă a urmări scopuri, a alege, a accepta, a respinge, a opune rezistență, a evita, a fi pentru sau împotriva unei întregi forme de viață sau a unor componente ale acesteia. Cel care este conștient de sine știe lucrurile acestea, cel care nu, le face pur și simplu. Valorile aparțin, prin urmare, înseși structurii existenței, care include gândirea, afectivitatea și voința. Nu ne plasăm mai întâi într-un punct arhimedic aflat în afara lumii, de unde alegem un ideal sau altul după cum dorim, precum bunurile dintr-un magazin. Cum remarcase Aristotel, ne-am născut într-o lume și într-o societate; suntem implicați în

¹ În 1964.

acestea prin felul în care acționăm în mod normal, prin faptul că locul, timpul și felul în care trăim și ne manifestăm sunt cele ale societăților noastre. O dată ce devenim conștienți de acestea, sesizăm contradicții între fapte și ideile ori închipuirile noastre sau între idealurile noastre, sau între scopurile și mijloacele la care recurgem pentru a le atinge. A fi rațional înseamnă a încerca în-lăturarea acestor contradicții printr-o înțelegere mai profundă a faptelor. Dacă suntem idealști hegelieni, „faptele“ sunt componentele unui proces sau ale unei activități spiritual-culturale. Dacă suntem materialști, faptele constau în obiecte materiale, în legile care le guvernează și în eforturile ființelor omenești concrete – la rândul lor, entități naturale aflate în timp și spațiu – de a domina obiectele exterioare, inclusiv propriile trupuri și alți oameni. Aceste eforturi sunt menite să ducă la obținerea de către agent a libertății față de factori incontrollabili, să îl facă apt să se conducă mânuind „hățurile“ de care depinde viața sa, în primul rând, hrana, adăpostul, securitatea, dar, în fond, orice poate fi controlat în limitele fizice și psihologice impuse de natură. Prin urmare, a distinge faptele de valori, cum au procedat Hume și alți gânditori – dihotomia între ce este și ce trebuie să fie –, este imposibil. Orice descriere a ceea ce există presupune o atitudine, adică o perspectivă a sa în lumina a ceea ce trebuie să fie. Nu contemplăm un peisaj neschimbător, ci suntem implicați într-o mișcare a cărei direcție este perceptibilă. O putem descrie corect sau incorect, însă orice descriere trebuie să conțină o evaluare, cu alte cuvinte, o referire la scopurile spre care se îndreaptă mișcarea și în absența cărora ea nu ar putea fi nicicum „înțeleasă“; acestea sunt scopuri pe care noi nu le-am ales, dar care aparțin esenței noastre, determinând ceea ce alegem sau respingem.

Acesta este fundamentul metafizic comun sistemelor lui Aristotel, Hegel și Marx; de altfel, tinerii hegelieni din anii 1830 și de la începutul anilor 1840 nu ar fi fost în dezacord cu nici una dintre ideile de mai sus. Nici concepția unei istorii bazate pe clase sociale nu este nouă. Cum admitea însuși Marx, această doctrină fusese un instrument puternic la care au apelat istoricii liberali francezi în timpul Restaurației; ei explicaseră dezvoltarea socială

prin conflicte de clasă concepute mai mult sau mai puțin în termeni economici. Originală în analiza marxistă este ideea că burghezia și proletariatul sunt două categorii istorice sortite să dispară și să apară în anumite momente istorice. Proletarii sunt o clasă de indivizi -- muncitori -- distinctă de uneltele lor -- mijloacele de producție --, de materia lor primă și produsele lor, toate acestea fiind deținute sau preluate de la ei de către patron. Patronul era, de fapt, proprietarul muncitorilor, în măsura în care muncitorul a devenit, în absența instituției sclaviei legale, o creatură a cărei forță de muncă era cumpărată și vândută pe piață ca orice alt tip de marfă. Această clasă -- proletariatul -- și-a pierdut funcția morală sau socială: nu mai era concepută ca element al unui întreg social în care își are propria contribuție la realizarea țelului comun al întregului la care participă conștient toți membrii societății. Potrivit lui Marx, munca sau capacitatea de a munci devenise un simplu material de „exploatat” -- un obiect și nu un subiect, o marfă tratată (indiferent ce ar gândi sau ar spune oamenii) ca un lucru oarecare, o entitate nonumană, precum lâna, pielea sau o piesă într-un mecanism; tratată, astfel spus, ca ceva utilizabil și nu ca ceva apt să utilizeze, ca „material uman”¹ și nu ca persoane pentru care tot ce se face este, sau cel puțin ar trebui să fie, făcut efectiv. Această teză, indiferent dacă este sau nu valabilă, a avut corolare morale și politice importante.

Pentru început, ea a servit la identificarea inamicului. Forța motrice a istoriei era considerată lupta de clasă, o condiție patologică pentru care nici o persoană anume nu era „responsabilă”, întrucât, conform lui Marx (și altora înaintea sa, Adam Ferguson, de exemplu), ea se datorează diviziunii muncii, generată de lupta pentru controlul naturii, o luptă care, la rândul ei, a apărut în virtutea constituției *de facto* - fizice și mentale -- a oamenilor sau, în sens mai larg, a unor fapte studiate de fizică și biologie. Dacă lupta de clasă era, deci, forța motrice a istoriei umane, atunci una dintre cele două clase care se confruntă (de ce numai două? -- poziția lui Marx

¹ Expresie pe care marxiștii de mai târziu o foloseau în mod curent într-o accepțiune nepeiorativă și descriptivă. Este vizibilă aici distanța dintre Buharin, de exemplu, și Marx.

era diferită de cea a lui Hegel care, în ciuda reprezentării populare eronate, admitea conflicte multiple) încarna progresul, adică stadiul dezvoltării umane cel mai potrivit – în momentul respectiv – să controleze natura și sinele. Dimpotrivă, clasa antagonistă reprezenta un stadiu anterior, mai depărtat de țelul suprem și, ca atare, trebuia învinsă înainte de apariția posibilității oricărui progres ulterior necesar obținerii scopului – a cărui validitate absolută pentru propriul stadiu de evoluție nu poate fi pusă la îndoială. Perspectiva, credințele, idealurile, instituțiile, culturile, religiile oamenilor sunt părți integrante ale situației istorice, fiind ca atare condiționate de dezvoltarea forțelor de producție. Ele sunt totodată elemente active și cele mai evidente simptome ale stadiului particular atins de lupta de clasă. Idealurile și codurile de comportament sunt arme folosite, conștient sau inconștient, în luptă. Ele reprezintă așadar interese, chiar dacă adeseori sunt deghizate în abstracțiuni mărețe; interesele unei anumite clase, deși adeseori erijate în scopuri umane universale; funcții ale unei anumite epoci și situații, deși adeseori „pozează” în legi naturale inalterabile, eterne și universale. A le dezvălui adevăratele trăsături înseamnă a le „demistifica”, a le demasca, a le „demitologiza”. Dar cea mai îndrăzneată și mai eficientă, din punct de vedere politic, lovitură dată de Marx a fost identificarea unei anumite clase cu omenirea ca atare. Toate clasele anterioare urmăriseră interese limitate: birocrațiile despotice orientale, patricienii și cavalerii romani, lorzii feudali, acumulatorii de capital din epoca modernă. Dar proletariatul exploatat, degradat și dezumanizat din timpurile noastre – cea mai oprimată clasă dintre toate –, inferioară celorlalte, reprezintă *omul ca atare*. Interesele lui de clasă, fiind identice cu nevoile minime ale omului ca atare, sunt interesele tuturor indivizilor, deoarece proletariatul nu are interese care să intre în conflict cu cele ale vreunui alt grup de oameni; deposedați în cel mai mare grad de toate sursele de satisfacție, abia putându-și prezerva viața și funcția de animal, proletarii au nevoi și cerințe identice cu ale celorlalți, dacă vor să ducă o viață care să se poată numi umană.

Aceasta duce la o concluzie și la o profeție de importanță radicală. Toate celelalte clase sunt formațiuni istorice sortite să dispară

împreună cu interesele specifice vremii și situației lor, oricât de atemporale și inalterabile ar părea. Ele vor pieri și, o dată cu ele, vor dispărea și instituțiile care au apărut pentru a le servi nevoile specifice, cu toate că pretindeau a fi întruchipări ale dreptății eterne (sistemul juridic), ale legilor eterne ale cererii și ofertei (sistemul economic) sau ale adevărilor eterne cu privire la om, la scopul și destinul său (preoți și Biserici). Caracterul temporar, condiționat de clasă, al acestor instituții și crezuri poate fi demascat – istoria este plină de fragmente de relicve ale pretențiilor de acest tip. Există însă o clasă – proletariatul – ale cărei interese corespund cu cele ale întregii omenirii, deoarece ea nu are trăsături neîmpărtășite de toți ceilalți oameni ca atare. Idealurile proletariatului nu maschează ceva, ele nu camuflează interese de grup. Echivalarea intereselor unei anumite clase cu interesele întregii omeniri a fost o idee sclipitoare și de mare efect. Toate credințele și instituțiile anterioare, care aparțineau unei ordini sociale sau alteia, reprezentau tot atâtea falsificări – conștiente sau nu – ale realității, iluzii de tipuri și grade diferite, autoamăgiri sau trucuri deliberate, menite să susțină dominația unei anumite clase. Dimpotrivă, o formă de structură socială și un anumit tip de credințe scăpau acestui destin inexorabil: cele ale claselor care munceau sau măcar reprezentau activitățile și opiniile oamenilor care au înțeles adevărata poziție și perspectivele reale ale proletariatului, fie că ei aparțineau sau nu acestei clase. În cazul lor, ceea ce ar fi fost în mod necesar întruchipări ale unei clase oarecare se dovedeau adevăruri, o viziune corectă a realității, o călăuză demnă de încredere a acțiunii umane. Un interes poate fi calificat ca atare doar atunci când intră în conflict cu alte interese; atunci când este cu adevărat „universal“, el încetează să fie un „simplu“ interes și devine scopul autentic, universal valabil al omului. Cunoașterea cu rol eliberator a adevărului, pe care doctrinele anterioare o descoperiseră în sufletul credinciosului autentic, în cărțile sfinte, în sentințele Bisericii, în intuiția metafizică, în cunoașterea științifică rațională sau în voința generală a unei societăți necorupte, este localizată de Marx într-un cadru mult mai concret: în mințile și activitățile oamenilor muncii care (cu ajutorul său) au ajuns la

o înțelegere a lumii în care trăiesc, a mecanismului său și a direcției nealterabile în care aceasta evoluează.

Consecințele politice ale acestei atitudini au fost impresionante: Marx a oferit revoltaților, săracilor, oprimaților și nemulțumiților un inamic concret: exploatatorul capitalist, burghezia. A declarat un război sfânt care dădea săracilor și exploataților nu numai speranță, ci ceva concret de făcut: nu numai sarcina autoinstruirii în științele pozitive (recomandată, să zicem, de Comte) sau presiunile politice exercitate pe căi legal acceptate, admise de autoritatea constituțională oficială (cum susțineau Mill și liberalii), cu atât mai puțin disprețul pentru valorile acestei lumi și atingerea seninătății ori a fericirii prin resemnare spirituală nepământească (cum recomandau unii predicatori creștini). Dimpotrivă, soluția marxistă constă în organizarea unui război nemilos, cu perspectiva vărsării de sânge, sudoare și lacrimi, bătălii, morți și, poate, chiar înfrângeri temporare; dar, mai presus de toate, garantarea unui sfârșit fericit al poveștii. Căci astrele, în drumul lor, lucrează în favoarea acestui deznodământ. Nici unul dintre profeții rivali nu promisesese sau pretinsese așa ceva: Proudhon se apropiase cel mai mult de Marx, dar ura profundă pe care o nutrea față de centralizare l-a făcut să respingă organizarea de masă și acțiunea politică. Pentru Marx a fost la fel de clar ca pentru Bismarck că singura modalitate de a te opune puterii este să folosești puterea; or, în lumea modernă, puterea reclamă organizarea cât mai multor oameni cu putință și folosirea de către ei sau în numele lor a singurelor instrumente capabile să zdrobească rezistența: măsurile politice și militare. Dacă instituțiile și forța dușmanului trebuie depășite, aceasta nu se poate realiza decât prin cucerirea puterii politice. Inamicul poate fi înfrânt definitiv doar prin forța constrângerii, prin revoluție. Scopurile învingătorilor nu sunt neapărat politice; pentru Marx, la fel ca pentru Bakunin, statul nu era decât o cizmă soldățească, un instrument de opresiune care trebuie înlăturat cât mai repede. Dar era necesar ca mijloacele să rămână politice, fiind singurele arme eficiente în lumea contemporană, și aceasta datorită fazei specifice a forțelor și relațiilor de producție care a determinat forma societății europene – cea formă modernă pe care însăși

structura inteligibilă a istoriei a impus-o luptei de clasă. Această doctrină a pus la dispoziția muncitorilor un program concret și, mai mult decât atât, o *Weltanschauung* în toată puterea cuvântului, o moralitate, o metafizică, o doctrină socială, o modalitate de a testa și măsura tot ce le ofereau profesorii, preoții, politicienii, cărțile și toate celelalte forțe care modelau opinia, întregul sistem în cadrul căruia trăiau, un substitut complet pentru schemele rivale – cele oferite de Bisericele creștine, de ateismul liberal, de naționalism sau de numeroasele combinații confuze și eterogene ale lor.

Voi încerca să fiu mai explicit. Realizarea cu totul aparte a lui Marx a fost scindarea omenirii în două lumi, scindare, poate, mai profundă decât oricare alta de la ridicarea creștinismului împotriva păgânismului încoace. Cred că este corect să spun că, în lumea occidentală de dinainte de Marx, fusese prezentă, începând cu stoicii greci, o supoziție generală cu privire la existența anumitor valori comune întregii omeniri. Supoziția creștinilor care încercau să-i convertească pe păgâni, a argumentelor protestanților împotriva catolicilor sau chiar între dușmani, în războaie sau revoluții, era următoarea: orice om, dacă nu este deficient mintal, l-ar putea înțelege pe oricare altul; dacă oamenii s-ar înșela, ei ar putea fi aduși pe calea cea dreaptă prin argumente; dacă cineva s-ar adânci în erezii sau în himere, ceva poate fi întotdeauna făcut – sau măcar încercat – pentru a-l readuce la o judecată sănătoasă; în cazuri extreme, pentru a distruge obstacolele apărute în calea perceperii adevărului, pot fi necesare constrângerea, tortura sau chiar moartea – care, în orice caz, eliberează sufletul ereticului, permițându-i să vadă, în lumea ce va veni, acea lumină care strălucește pentru toți deopotrivă. În războaie și revoluții, apelul la înțelegere se poate uneori reduce la nivelul unui simplu expedient; dar și aici se presupune că cei cucerțiți se vor preda printr-un act de alegere rațională atunci când își vor da seama că, opunând rezistență, vor avea de pierdut mai mult decât dacă s-ar recunoaște înfrânți. Și vor înțelege aceasta întrucât sunt înzestrați cu capacitatea, comună tuturor oamenilor, de a discerne ce le este favorabil. Fie că argumentul se bazează pe principii universale, pe adevăruri științifice întemeiate pe observație și raționament, fie doar pe superioritatea forței, se păstra

supoziția că se poate stabili oricând o comunicare – scopul pentru care se recurgea la teroare sau la violență era, cel puțin în teorie, convertirea celuilalt la punctul de vedere al celor care apelau la aceste arme sau acceptarea sinceră a acestuia. Numărul celor care urmează să fie lichidați, deoarece nu se vor putea salva, trebuie să fie redus: fanaticii, incurabilii, anormalii, nebunii.

Dar dacă teoria istoriei ca luptă de clasă era corectă, această supoziție de bază nu era adevărată. Dacă gândesc cum gândesc și acționez în felul în care acționez este pentru că ceea ce mă face să fiu așa cum sunt este, fie că știu, fie că nu, apartenența mea la o anumită clasă socială, angajată în lupta pentru victorie sau în încercarea disperată de a supraviețui într-o fază specifică a dezvoltării umane. Nu mi se poate pretinde, așadar, să văd lumea cu ochii altei clase, a cărei eliminare (sau, cel puțin, neutralizare) este suprema rațiune de a fi a clasei mele. Sunt ceea ce sunt pentru că sunt implicat în situația obiectivă pe care clasa mea a atins-o pe scara istoriei; nu mi se poate pretinde să înțeleg nici limba vorbită de un purtător de cuvânt al unei clase sociale condiționate diferit. Oricât aș încerca să ascult, sunt constrâns să o traduc în schema mea conceptuală și să mă comport în mod corespunzător: prin urmare, nu va exista o comunicare veritabilă. Dar dacă așa stau lucrurile, nu are rost să încerc să explic altora că se află pe un drum greșit, nu are rost să argumentez sau să îmi fac speranțe că, dacă cineva și-ar putea convinge adversarii că poziția lor este disperată și că istoria i-a sortit pieirii, atunci ei vor înceta lupta, vor capitula și vor fi salvați. Și mai absurd ar fi să încercăm să le corectăm păcatele – căci așa ceva ar presupune un standard universal minim de moralitate sau de acord moral inexistent *ex hypothesi*, de vreme ce fiecare clasă ține la propria moralitate.

Aceasta este o descoperire crucială, desigur, cu condiția ca să fie și corectă; căci ea subminează asumțiile de bază ale dezacordului rațional, ale posibilității unui consens realizat prin mijloace necoercitive, singurul pe care îl admite guvernarea democratică. Într-o societate divizată în clase, nu există, în principiu, nici o posibilitate de compromis rațional între grupurile incapabile de înțelegere, care nu pot decât să se distrugă unul pe celălalt. Ura, ura,

inevitabilă în istorie, face ca întreaga bază a statului unitar – societatea, guvernul, dreptatea, moralitatea, politica de până atunci – să sară în aer. Istoria i-a privat de înțelegere pe cei pe care i-a condamnat la pieire. Ei sunt precum păgânii pe care israeliții trebuiau să îi stârpească complet, întrucât Dumnezeu îi condamnase fără drept de apel. Și alții mai vorbiseră despre conflictul de clasă: Saint-Simon, Fourier, Owen, Weitling, „adevărații socialiști“, Hess, Rodbertus, Proudhon, Bakunin. Ei conferiseră însă noțiunii un sens mai puțin radical, admitând că o soluție pașnică ar fi, în principiu, posibilă: o suficientă argumentare și rațiune din partea tuturor (oricât de greu de obținut în practică) ar face, poate, ca partea adversă să înțeleagă și să abdice. Astfel, Saint-Simon crezuse că terorea iacobină din timpul Revoluției Franceze ar fi putut fi evitată dacă iacobinii și „gloata“ nu ar fi fost atât de neștiutori și de nesăbuiți încât să nu își dea seama cât de avantajos ar fi fost dacă nu l-ar fi decapitat pe Lavoisier și nu l-ar fi făcut pe Condorcet să se sinucidă, ci dimpotrivă, i-ar fi acceptat pe aceștia drept conducători. Dar pentru Marx, o asemenea atitudine reprezenta tocmai perspectiva anistorică ce reducea la absurd doctrinele acestor gânditori: căci ea milita împotriva celei mai profunde convingeri ale sale, adică a tezei că istoria este istoria luptei de clasă. Pentru Marx, aceasta însemna că oamenii sunt modelați de situația istorică obiectivă în care trăiesc, neputând, prin urmare, să înțeleagă ceea ce situația lor îi făcea incapabili să înțeleagă. Iacobinii reprezintă, chiar dacă în mod confuz, interese imposibil de reconciliat cu cele ale clasei căreia îi aparțineau Lavoisier și Condorcet; ei au gândit și acționat, așadar, în lumina acelor interese, chiar dacă au făcut-o involuntar. Conștiința de clasă era pentru ei totul.

Voi ilustra acest punct de vedere prin trei imagini. Dacă urc cu scara rulantă, pot privi faptele fără nici o teamă, deoarece tot ce se întâmplă va fi o dovadă palpabilă a victoriei finale a clasei mele – cu condiția să fi prevăzut corect, cum credeau Marx și Engels, că nu mă înșel când am impresia că mă aflu în ascensiune. Dacă însă cobor cu scara rulantă, atunci nu am nici o șansă să pot vedea faptele în lumina lor reală, căci ele sunt prea înfricoșătoare. Cum s-a observat adeseori (în special gânditorii creștini), oamenii nu pot

înfrunța decât o parte a realității. Marx credea că lucrul acesta este valabil numai pentru cei a căror înfrângere este iminentă, și anume pentru grupurile aflate în declin. Ele încearcă să își raționalizeze poziția prin orice mijloc: își apără doar interesele (adică cele de clasă) erijându-le în idealuri universale, cred că instituțiile create și menținute de clasa lor sunt drepte, eterne și inalterabile și privesc aceste lucrări efemere ale oamenilor ca întruchipări ale standardelor absolute de valoare și adevăr. Ele nu erau însă decât structuri în care oamenii își exprimaseră convingerile trecătoare – religiile și Bisericele, legile și sistemele juridice, artele, filosofii, structurile economice și sociale –, toate departe de a funcționa în modul stabil și inevitabil al forțelor naturii. El a numit această eroare „reificare“, calificându-i drept „alienați“ pe cei care venerază asemenea instituții create de om, de parcă ele ar fi niște forțe naturale sau chiar supranaturale și, ca atare, inalterabile. Alienații sunt separați de propriile creații, de o societate care este produsul muncii lor sau a strămoșilor lor, transformată într-o entitate exterioară, o autoritate transcendentă, un idol ce trebuie venerat.

A doua imagine la care apelez este aceea a unui om care se îneacă: firește că, într-un asemenea moment, nu îl vom întreba care este temperatura apei sau ce păreri are într-o privință sau alta; el va face orice ca să își salveze viața, chiar dacă eforturile sale sunt complet inutile. Pentru Marx, aceasta este poziția burgheziei din vremea lui. Aflată – din pricina poziției istorice – în imposibilitatea de a înțelege corect realitatea, ea nu poate fi receptivă la argumente sau la persuasiune. Nu putem decât să îi dăm lovitura de grație, și aceasta cât mai repede și mai eficient cu putință: să nu uităm că următorul stadiu, emanciparea întregii omeniri, trebuie realizat cât mai rapid și mai nedureros.

Poate că a treia imagine – luată din medicina terapeutică – va reda cel mai bine această atitudine. Un om ce înțelege realitatea, natura și incidența conflictului între clase, conflict care determină gândirea și acțiunea unor clase întregi, este în postura unui psihiatru care se înțelege atât pe sine, cât și pe pacient. Pacientul nu-și înțelege nici propria persoană, nici pe aceea a psihiatrului. Psihiatrul nu are nimic de pierdut privind realitatea, căci numai cunoaște-

rea îi permite să aleagă rațional între alternative. În acest caz, el este analog proletarului conștient de sine (sau, mai ales, liderului proletariatului), care vede că interesele sale sunt cele ale întregii omeniri și că, luptând pentru ele, luptă pentru libertatea tuturor semenilor; dată fiind structura inevitabilă a istoriei, el nu are de ce să se teamă să privească în jur: căci tot ce se întâmplă acolo este spre folosul lui. Pacientul, bietul de el, cu problemele lui psihice, este regimul capitalist sortit pieirii, ce nu poate vedea faptele corect, deoarece privirea îi este orbită de rolul său istoric: văzul său produce halucinații de care se agață cu înrâncenare, întrucât ele sunt singurele care îl fac în stare să trăiască, să gândească și să acționeze. Dacă ar putea să vadă lucrurile cum sunt în realitate, ar înțelege că este sortit pieirii. De aceea, este inutil să îl întrebăm ce crede despre sine sau despre orice altceva. Observațiile și ideile pacientului nu au altă valoare decât că sunt tot atâtea simptome ale condiției sale psihice, ajutându-l astfel pe medic; ca descrieri ale realității, ele sunt complet lipsite de valoare. Cu toate acestea, nebunul poate să aibă suficientă forță pentru a-l lovi sau chiar ucide pe psihiatru, dacă acesta nu este atent. Medicul trebuie să își domine pacientul, să îl pună în cămașă de forță sau chiar să îl omoare, dacă aceasta este condiția pentru asigurarea liniștii oamenilor sănătoși. Nu are nici un rost să încercăm să convingem burghezia; ea nu poate auzi și nu poate înțelege, istoria a făcut-o surdă la glasul rațiunii și oarbă la lumina realității. Așa cad clasele în fața succesoarelor lor.

Această concepție doboară cu o lovitură întreaga idee de unitate a umanității, posibilitatea unei dispute raționale (sau de alt tip) între oameni cu perspective sau convingeri diferite: concepția că omul a stat la temelia tuturor viziunilor anterioare despre viață, că este pilonul central pe care s-a sprijinit întreaga tradiție occidentală, religioasă și laică, științifică și morală. Doctrina marxistă este o armă nouă și înfricoșătoare, întrucât adevărul acesteia implică faptul că o mare parte a omenirii este literalmente sacrificabilă. Doar falsul umanitarism ne poate îndemna să încercăm salvarea claselor pe care istoria le-a condamnat irevocabil. Firește, indivizii pot evita distrugerea și chiar pot fi ajutați să scape – la urma urmei, chiar Marx și Engels au abandonat corabia, în curs de scufundare,

pe care s-au născut, trecând în flota navigabilă a proletariatului, adică în barca partidului adevăratei umanităţii; şi aşa au făcut şi alţii. Însă clasa ca atare este condamnată şi nu poate fi salvată. Nu poate exista o convertire în masă, deoarece soarta grupurilor de oameni nu depinde de acţiunile libere – mişcările spiritului – din capetele oamenilor, ci de condiţii sociale obiective, ce garantează salvarea unei clase şi distrugerea clasei rivale.

Această diviziune neocalvinistă a omenirii în, pe de o parte, aceia care pot (şi în cea mai mare parte vor) fi salvaţi şi aceia care nu pot fi salvaţi (şi care vor pieri în cea mai mare parte) este inedită şi oarecum înspăimântătoare. Când această separare între aleşi şi păcătoşii care nu se pot mântui a fost tradusă în termeni rasiali, ea a dus, în secolul XX, la un masacru de proporţii – o catastrofă morală şi spirituală fără precedent în istoria omenirii. Faptul că raţionalistul Marx ar fi luptat, fără îndoială, cu toată puterea împotriva acestui val iraţionalist, pe care l-ar fi considerat un coşmar monstruos, nu face obiectul acestei discuţii. Separarea oamenilor în oi blânde şi capre îndărătnice şi periculoase, incapabile de a deveni oi şi lipsite de speranţa mântuirii, fiind duşmanii oamenilor, precum şi pretenţia că această condamnare la moarte este bazată pe o examinare ştiinţifică a faptelor reprezintă un punct de cotitură în istoria omenirii. O doctrină ce identifică inamicul şi justifică un război sfânt împotriva unor oameni a căror „lichidare“ este un serviciu adus umanităţii dezlănţuie forţele agresive şi distructive cu o amploare atinsă până atunci doar de mişcările religioase fanatice. Dar acestea, cel puţin în teorie, predica solidaritatea umană: dacă necredinciosul acceptă adevărata credinţă, va fi socotit un frate. Marx-ismul însă nu a putut permite aşa ceva, întrucât el vorbea despre condiţii obiective şi nu despre convingeri subiective. Nici Marx şi nici Engels nu au enunţat vreodată această doctrină; dar urmaşii lor au înţeles-o şi au adoptat-o în modul cel mai eficient cu putinţă, punând-o în practică. Faptul că aceste implicaţii au fost, poate, foarte departe de gândurile grupului întrunit în St. Martin's Hall în prezenţa profesorului Beesly, un comtist de stânga care a prezidat adunarea cu multă bunăvoinţă, nu le diminuează valabilitatea şi importanţa istorică. Lenin, care a acţionat în virtutea acestor supo-

ziții cu încăpățânarea sa obișnuită, nu a trădat în nici un fel principiile maestrului său. Cei care, conștient sau nu, au dat înapoi în fața unor astfel de practici s-au dezis nu de exagerările fanatice izolate ale doctrinei marxiste, ci chiar de marxism. Motivul pentru care oameni ca Proudhon, Hess, Herzen și Lassalle au fost denunțați ca nebuni sau ticăloși a fost tocmai refuzul lor de a identifica standardele morale cu nevoile schimbătoare ale unui anumit grup de oameni.

III

Poate că aceste considerații ne-au purtat prea departe de marxismul înțeles ca mișcare a secolului al XIX-lea. Cu siguranță, este adevărat că forța ideilor filosofice ale lui Marx, bogate și cuprinzătoare, însă sofisticate și uneori nu foarte clare, nu a fost decât în mică măsură înțeleasă de majoritatea celor mai apropiați discipoli ai săi – ca să nu mai vorbim despre membrii fondatori ai Internaționalei Întâi. Pesemne că Tolain, Jung, Odger, Cremer sau fidelul Eccarius¹ nu ar fi nutrit idei de felul celor schițate anterior: pentru ei, Marx era un gânditor german cultivat, un radical implacabil, susținător al drepturilor clasei muncitoare, un adversar înfocat al exploatatorilor, al șefilor și regimului lor; Marx părea să aibă idei mai seducătoare și o putere de convingere mai mare decât a lor, ca și capacitatea de a schița un program aplicabil pe plan internațional, program pe care alții nu se simțeau suficient de competenți să îl realizeze. Nici Engels, nici Liebknecht nu s-au ridicat la înălțimea înspăimântătoare a viziunii lui Marx. Ei au modelat marxismul potrivit concepției asupra științelor naturii din secolul al XIX-lea. Interpretările lui Engels par foarte înrudite cu pozitivismul comtist: natura și omul se supun unor legi inexorabile, care nu au fost inventate de oameni, însă pe care ei nu le pot modifica; dacă doresc ca acțiunile lor să reușească, este recomandabil să înțeleagă aceste legi ce explică trecutul și viitorul. În interpretarea lui

¹ Vezi mai sus, p. 150, n. 2.

Engels, marxismul a devenit o sociologie materialist-pozitivistă ale cărei legi sunt, ce-i drept, diferite de cele propuse de Comte sau Buckle, rămânând totuși legi. Generațiile de marxiști de după Plehanov au adoptat această variantă simplificată, ce omite partea esențială a doctrinei, și anume unitatea absolută dintre teorie și practică. Ei au enunțat termenii, ei au vorbit despre „dialectică”; cum se știe, Plehanov este cel care a inventat sintagma „materialism dialectic”. Ar fi însă inutil să căutăm în concepțiile sale sau în acelea ale unor Lenin, Kautsky, Mehring, Bernstein, Guesde ori Lafargue o explicație satisfăcătoare a acestor termeni sau a rolului lor în gândirea marxistă. Pentru aceasta va trebui să îi așteptăm pe marxiștii secolului XX, care ne-au dat un Marx foarte diferit de acel Darwin al științelor sociale pe care îl schița Engels sau de sociologul calm prezentat de Kautsky sau Plehanov, de strategul politic, tacticianul și revoluționarul suprem înfățișat de tradiția rusă. Cu toate acestea, ceva din adevăratul Marx a pătruns în Internaționalele Întâi și a Doua. Acest „ceva” este, cred, ceea ce a conferit acestor organizații caracteristici unice.

Să începem cu teoria luptei de clasă: în atitudinea de „noi” diferiți de „ei” constă, mai presus de toate, doctrina imposibilității compromisului social între o clasă și alta. Această poziție este, în principiu, diferită de cele ale primilor extremiști, conducători de mișcări religioase sau politice și de partide – catolici sau calviniști, Babeuf sau Maistre, blanquiști sau anarhiști radicali. Aceștia, deși au proclamat incompatibilitatea totală dintre doctrinele opuse, au susținut posibilitatea – chiar perspectiva – unității ultime, a salvării inamicului prin convertire. În schița discursului adresat Internaționalei Întâi, Marx a lansat formula „legilor simple ale moralei și dreptății, ce ar trebui să guverneze relațiile dintre indivizi izolați, devenite regulile esențiale pentru relațiile între națiuni”¹; dar pro-

¹ Citatele din Marx indică volumul și pagina din două ediții, germană și engleză: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, 1956-1983 – în continuare MEW; Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, Londra, New York și Moscova, 1975 – în continuare CW. Traducerile din ediția germană folosite de autor nu coincid neapărat cu cele din ediția engleză, menționată

cedând astfel, Marx era conștient că nu face decât o concesie tactică noțiunii absurde de moralitate universală, în care mai credeau idealisții naivi care nu înțelegeau istoria, precum Moses Hess sau și mai naivii liberali. Marx i-a scris lui Engels că a fost silit să adauge câteva fraze despre drepturi și dreptate care „nu fac nici un rău”¹ – și aceasta nu a fost, așa cum s-a interpretat adesea, o simplă reacție de dezgust față de clișeele și locurile comune (prin urmare, lipsite de forță și semnificație) pe care le adopta automat orice grup liberal sau socialist, orice mișcare ce dorea să amelioreze condiția umană; dimpotrivă, reprezenta o ostilitate reală față de moralitatea *lor*, adică față de existența unor scopuri ultime, comune tuturor oamenilor ca atare.

Marx a considerat că această idee este cea mai periculoasă dintre toate ereziile, în măsura în care ea susținea posibilitatea concilierii, a colaborării cu inamicul – nu numai armistiții temporare, în care el însuși credea, retrageri tactice *pour mieux sauter*, pentru a lansa un atac mai eficient, preferabil (cum insista mai târziu Lenin) a fi declanșat din spatele inamicului, ci armonizarea autentică a intereselor, lichidarea pașnică a diferențelor, al cărei rezultat nu avea să fie eliminarea completă a unei clase de către alta. Pentru Marx, orice concesie reală făcută *lor* i-ar ruina pe conciliatori, întrucât ar fi condamnată inevitabil de cursul evenimentelor, de apariția unor noi revoluționari. De aceea, Lassalle, a cărui ferocitate nu lăsa nimic de dorit în campaniile împotriva burgheziei, a fost totuși acuzat pentru că a susținut că muncitorii pot folosi statul – un instrument menit întotdeauna să zdrobească rezistența de clasă – drept factor de progres pe care ei ar urma, treptat, prin acțiune politică, să îl controleze și să îl dirijeze conform scopurilor lor.

Lassalle își dăduse arama pe față când își exprimase teama față de izbucnirea unui război franco-prusac, susținând că acesta ar re-

doar pentru cititorii englezi. Dacă pasajul a fost inițial scris în germană, referința din MEW primează – și viceversa. Pasajul citat se găsește în CW xx 13; MEW xvi 13.

¹ Scrisoarea lui Marx către Engels, 4 noiembrie 1864: MEW xxxi 15; CW xlii 18.

prezenta un pericol pentru unitatea și progresul culturii europene, admitând deci existența unei culturi europene unice, și nu doar a unei culturi de clasă și a unui stat de clasă, care ar trebui distruse înainte ca orice altceva să poată fi construit. Plehanov exprimase deschis o atitudine similară față de Germania în 1914; el era un internaționalist autentic – nimeni nu l-ar putea acuza de vreun compromis cu regimul țarist – și totuși era convins că victoria Puterilor Centrale amenința temeliile civilizației europene, la care ținea în mod evident. În ciuda tuturor declarațiilor revoluționare, el a dat înapoi instinctiv din fața unei asemenea perspective, la fel ca Guesde, pentru care triumful marxismului era legat de principiile democratice și anticlericale pe care le reprezenta Franța, chiar dacă imperfect, dar pe care Germania și Austria nu le tolerau în nici un fel.

Cred că Lenin a avut în esență dreptate când a presupus că Marx ar fi condamnat fără drept de apel o asemenea atitudine. El detesta întreaga structură: domnia libertății nu putea fi instaurată decât după devastarea citadelor filistinilor. În scrierile despre războaiele civile din Franța, Marx insistă în repetate rânduri asupra necesității de a distruge întreaga structură monstruoasă, fără a păstra nimic; ceea ce aparține fundamental ideologiei unei clase nu este de vreun folos clasei care o va învinge și care îi va lua locul. De aceea, el a insistat asupra importanței sindicatelor (care, după Lassalle, frânuau activitățile raționale și centralizatoare ale statului), pentru că, oricât ar fi de reacționare sau de oarbe, ele ar putea fi cândva transformate în reprezentante ale interesului de clasă, în vreme ce statul rămâne în mod incurabil național. Statul nu trebuie „prins de viu“, ci eliminat – firește, nu prin opoziție față de acțiunea politică și prin terorism, cum doreau majoritatea anarhiștilor, ci prin acțiune politică organizată, singura eficientă în lume.

Aceste idci au dobândit o importanță istorică. Pretutindeni unde respectul față de stat era parte integrantă a tradiției naționale, oriunde era legat de cele mai adânci straturi ale culturii și miturilor naționale, precum în Franța sau în Germania, conținutul de clasă al doctrinei lui Marx s-a diluat. Au existat multe declarații curajoase; rămâne însă adevărat faptul că nu doar Jaurès și Vandervelde, Bernstein, David și Vollmar, dar și marxiști ortodocși și intransi-

genți precum Kautsky, Bebel, Guesde și De Paepe, nu aveau un sentiment real de ură pentru stat și nu credeau cu adevărat în imposibilitatea de a comunica și chiar coopera, într-o măsură limitată, cu celelalte clase. În Polonia și Rusia, în Asia și Africa, lucrurile erau diferite. Acolo statul era o birocrație exterioară, fără impact emoțional asupra muncitorilor sau intelectualilor. Georges Sorel a preluat acest element al doctrinei marxiste și l-a prelucrat în sensul dorit de el, însă a rămas departe de umanismul generos, nediscriminatoriu, democratic și lipsit de fanatism al lui Jaurès.

Marx a bătut monedă continuu pe acest element. În *Critica programului de la Gotha*, el nu atacă doar ideea posibilității existenței unui „stat liber“ pentru muncitori¹ – căci statul este și așa mult prea liber, liber să favorizeze interesele burgheziei și, întrucât el este prin natura sa o formă de constrângere, este inutil într-o societate fără clase –, ci obiectează față de sintagma „fraternitate a națiunilor“² motivând că națiunile se pot înfrăți, ci numai muncitorii. Orice discuție despre principii supreme și moralitate universală îl irita. Aceasta se poate vedea cel mai bine în faimoasele cuvinte pe care le-a rostit cu privire la drepturi – altă capcană pentru cititorul neatenț –, care aveau să îl încânte atât de tare pe Lenin: „Dreptul nu poate fi niciodată mai presus de structura economică și de dezvoltarea culturală pe care aceasta o determină.“ Adică egalitatea în drepturi – apărarea împotriva abuzurilor sau constrângerilor – va deveni inutilă când „orizontul îngust al dreptului burghez“ va fi depășit.³ Și aceasta se va petrece numai atunci când structura și lupta de clasă vor fi depășite, iar efortul socializat, cooperativ va asigura dezvoltarea plenară a fiecărui individ.

Poziția aceasta a străbătut o cale lungă până să justifice o conduită politică nemiloasă, opusă principiilor morale normale ale social-democratului obișnuit și cumsecade german, francez sau rus. Înainte de eliminarea condițiilor obiective care au creat „orizontul îngust al dreptului burghez“ – și cine poate spune cât timp va dura

¹ MEW xix 27; CW xxiv 94.

² MEW xix 23–24; CW xxiv 89–90.

³ MEW xix 21; CW xxiv 87.

un astfel de proces? – nu pot exista standarde absolute la care să apelăm, ci doar standardele interesului de clasă. Iar interesul de clasă era o problemă care trebuia hotărâtă de clasă ca atare sau de cei mai buni reprezentanți ai acesteia – partidul și strategii însărcinați cu campaniile ei. Am insistat asupra acestui aspect al gândirii marxiste deoarece această trăsătură unică a sa – ruperea de masa oamenilor respectabili și constituirea într-o organizație ce sfidează deschis respectabilitatea politică, loială nu față de prezent, ci față de viitor – a permis Internaționalei Întâi ca, în ciuda tuturor conflictelor interne, a proudhoniștilor și bakuniniștilor prezenți în rândurile sale, în ciuda relativei ei ineficiențe și slăbiciuni, să aibă un impact puternic și întru câțva înspăimântător asupra imaginației europene.

Realizările concrete ale Internaționalei Întâi nu au fost mari. Grupuri de muncitori dintr-o țară erau dirijate să sprijine acțiunile greviste sau agitațiile din alte țări; spărgătorii de grevă erau împiedicați să se deplaseze dintr-o țară în alta; exista mai multă cooperare decât până atunci între muncitorii din diferite regiuni ale Europei în încercarea de a obține beneficii și reforme sociale. Toate aceste eforturi erau noi și nu au fost zadarnice. Internaționala a fost creditată de asemenea cu responsabilitatea organizării de comploturi, *émeutes* și proteste de stradă în care, de fapt, se implica foarte puțin – mișcări ce au culminat, desigur, cu Comuna din Paris, în care adepții lui Marx au jucat un rol minor în comparație cu neoia-cobinii și blanquiștii. Cu toate acestea, prin simpla sa existență, Internaționala a lăsat o impresie puternică, și nu doar în rândurile muncitorilor. Chiar Dostoievski, din îndepărtatul St. Petersburg, a considerat Internaționala (în special după Comuna din Paris) marele dușman, marele adversar al Bisericii, o organizație mondială ce se revendica în mod deschis de la vechile și odioasele principii ale faimoșilor *philosophes* – materialismul și posibilitatea unui paradis terestru creat exclusiv de mâna omului, un rival redutabil al creștinismului autentic, la fel de periculos, de universal și de malefic precum detestata Biserică Romano-Catolică însăși.

Dostoievski exprima sentimente ce apăruseră mai demult în presa rusească. Congresele de la Geneva din 1866, de la Bruxelles din 1868 și de la Basel din 1869 nu au trecut neobservate. Presa li-

berală le-a prezentat cu obiectivitate iritată: ziarele de dreapta au fost și mai ostile. După 1871, cenzura a suprimat referințele la aceste evenimente. Internaționala a devenit o sperietoare pentru poliție. Când guvernul spaniol a solicitat acțiuni pe plan mondial împotriva Internaționalei, rușii au fost singurii care au răspuns favorabil. În 1871, un comerciant englez inofensiv a fost arestat la Odessa, fiind bănuț de a fi *le littérateur* Karl Marx deghizat. Pe bună dreptate sau nu, organizația era privită în Rusia ca o forță, lucru care nu s-a întâmplat, de pildă, în Anglia. Internaționala a avut așadar un impact major în Rusia. Ea și-a jucat rolul și în istoria Revoluției Ruse. Aripa sa marxistă era însă compusă din figuri obscure: Utin se remarcă din când în când, dar A.D. Trusov, E.L. Tomanovskaia, V.V. și E.G. Bartenev/a erau personaje sortite definitiv uitării, poate că pe bună dreptate. Marx însuși i-a reprezentat pe ruși în Consiliul General, iar eroul populist Hermann Lopatin – un revoluționar cu adevărat curajos, el însuși membru al Consiliului –, deși în relații apropiate cu Marx, nu a fost marxist într-o măsură mai mare decât Lavrov, ce reprezenta cartierul parizian Batignolles. Și totuși, Internaționala Întâi le-a permis rușilor să facă față problemelor naționale care îi obsedau și să intre definitiv în mișcarea mondială. Până în 1914, membrii ruși ai mișcării, atât bolșevicii, cât și menșevicii, au fost grupul cel mai fidel internaționalismului și cel mai loial mișcării mondiale. În acest sens, prima Asociație Internațională a Oamenilor Muncii a jucat un rol explicit și crucial în crearea unei tradiții care a avut o influență decisivă, dacă nu asupra situației sociale, în orice caz asupra oamenilor și ideilor care au pregătit Revoluția Rusă.

Este adevărat, secțiile naționale ale Internaționalei au funcționat în general ca platforme de pe care Marx a combătut tendințele rivale și care uneori au manifestat, din punctul lui de vedere, prea multă independență și spirit centrifug. Dacă Lassalle nu ar fi murit în anul creării Internaționalei (și Proudhon, puțin timp după aceea), Marx ar fi avut, probabil, și mai multe încurcături. Așa cum stăteau lucrurile, Bakunin s-a dovedit o persoană dificilă, iar urmașii lui mai naivi și proudhoniștii păreau indiferenți și obstrucționiști. De regulă, certurile care au măcinat Internaționala sunt atribuite

caracterului autoritar și intolerant al lui Marx. Aceasta nu mi se pare o explicație satisfăcătoare, deși, cu siguranță, a jucat un rol în duelul final și în decesul organizației. Marx nu a intenționat niciodată să creeze o organizație care să își propună scopuri pe termen scurt. El a dorit să înfăptuiască o revoluție la scară globală. Așadar, a dorit să pregătească persoane apte să o realizeze. Precum Lenin mai târziu, era ferm convins că orice mișcare serioasă nu poate avea succes decât în măsura în care dispune de o bază teoretică clară și solidă. A crezut că eficiența acțiunii nu este posibilă în absența disciplinei de idei. Bazele teoretice, chiar dacă nu reprezintă totul, sunt indispensabile; unul dintre motivele ineficienței cluburilor și sectelor comuniste din anii 1830–1860, ale adeptilor lui Proudhon, ale neobabuviștilor lui Blanqui, ale mutualiștilor de după 1848, ca și ale tuturor celorlalte grupuri socialiste și radicale ce au avut un cuvânt de spus, pentru ca apoi să se dezintegreze, a fost tocmai absența unei filosofii fundamentate pe o teorie demonstrabilă științific a istoriei omenirii și a potențialităților umane, fără de care nici o mișcare nu putea fi serioasă ori durabilă. Marx era convins că nici partidul muncitorilor germani, în ciuda organizării desăvârșite, nu avea nici o șansă de reușită cât timp se baza pe temeliile intelectuale șubrede pe care îl așezase Lassalle, care nu era un bun teoretician. De aici, necesitatea de a sacrifica totul, la limită, însăși Internaționala, de dragul ortodoxiei. Era preferabil să existe principii corecte, fără o mișcare politică organizată, decât o mișcare fără principii corecte; căci pe temelia solidă a unor principii corecte se putea construi o nouă mișcare, însă o mișcare orientată spre avantaje nesistematice, bazată pe oportunism și pe tendința de a concilia dușmani pentru a obține unele obiective pe termen scurt – sau, și mai rău, o mișcare bazată pe o doctrină falsă –, este construită pe nisipuri mișcătoare; ea duce la irosirea energiilor umane, și carențele sale inevitabile îi slăbesc hotărârea de a cuceri victoria finală.

Marx era ferm hotărât fie să fondeze Internaționala pe baze solide, fie să nu o fondeze deloc. Și a reușit în această privință: el a creat o organizație ce se revendica de la o doctrină clară și intransigentă, care nu numai că a stimulat adeziunea intelectuală sau coo-

perarea *de facto*, dar, datorită limbajului echilibrat, însă pasionat, concret și evocator deopotrivă, în care era uneori un maestru, a fost capabil să câștige încrederea, mobilizând atât componenta rațională, cât și pe cea irațională a minților umane. Lui Marx îi revine în exclusivitate responsabilitatea întemeierii unui partid de masă, de proporții mondiale, al stângii, ca și a unei cauze expuse într-un limbaj simplu, adeseori chiar simplist. Marx a propus formule concrete ce indicau explicit tipul de acțiune la care trebuiau să ducă, formule ce puteau fi folosite de propagandiști și agitatori, care, fără a se ridica la nivelul intelectual al întemeietorilor sau conducătorilor mișcării, le-au folosit cu succes. În plus, Marx a încorporat în mișcare un număr de sindicaliști în carne și oase, încercând să le apere statutul în fața disprețului intelectualilor și al teoreticienilor, oferind așadar posibilitatea sporită nu numai a unei acțiuni industriale concertate, ci și continuării ei în caz de înfrângeri sau represiune guvernamentală, lucru de care mișcările compuse din ideologi individuali rareori se puteau feri. El și-a stabilit „Biroul” central într-o Anglie tolerantă, indiferentă și liberală, într-o Londră în care, cum am văzut, printr-o coincidență aparte a destinului, au avut loc două dintre cele mai importante evenimente care urmau să influențeze istoria internă a Rusiei – nașterea Internaționalei în 1864 și a mișcării bolșevice în 1903.

Marx a fost un adept al războiului; energia lui militantă a transmis Internaționalei și succesorilor săi un elan revoluționar care nu s-a pierdut niciodată în întregime. Lucrul esențial era identificarea mișcării cu lupta de clasă organizată. Așa se explică relativa bunăvoință pe care Marx a manifestat-o față de Blanqui, care se situa, din punct de vedere doctrinar, departe de marxism. Cel puțin, Blanqui era un luptător care a luptat curajos, inteligent și fără milă. De asemenea, Marx a dezaprobat inițial Comuna din Paris – se implicase prea puțin în fondarea ei –, dar în cele din urmă, după înfrângerea acesteia, și-a anexat-o. Comuna din Paris puna accentul pe federalizare, pe o descentralizare lipsită de constrângere și pe alegerea liberă a grupului central; acesta avea să fie ulterior reprezentat, printr-un fel de acrobație intelectuală, ca embrion al dictaturii proletariatului. Cu toate acestea, iacobinii nu au

îmbrățișat cauza proletară, iar blanquiștii au jucat un rol minor în Internațională; nici un conducător al Comunei nu era propriu-zis marxist; Comuna a făcut foarte puțin în domeniul legislației sociale. Marx a acuzat-o de a nu fi fost suficient de energică și de violentă pentru a șantaja forțele Versailles-ului, obligându-le să facă un compromis. Totuși, Comuna din Paris a deținut esența chestiunii: a fost revoluționară, colectivistă, egalitaristă, antiburgheză; nu s-a sfiit să recurgă la vărsare de sânge; Marx a încorporat-o, așadar, cu îndrăzneală în mitologia partidului său, ceea ce nimeni altcineva nu era dispus să facă. Publicul Europei o privea cu oroare; radicalii Louis Blanc, Mazzini sau Mill nu au putut admite actele de terorism ale acesteia. Marx nu a fost de acord cu tacticile Comunei; dar la fel ca muncitorii căzuți pe baricade în 1848, comunarzii erau socotiți martiri, victime ale războiului anticapitalist. De aceea, Marx a revendicat-o explicit ca pe un triumf de scurtă durată, dar primul în istorie, un triumf al armatei încă tinere, dar din ce în ce mai numeroase și mai amenințătoare a noii clase muncitoare care avea să moștenească lumea. Comuna era plină de eretici anti-marxiști; dar după ce a fost înfrântă, Marx a atras rămășițele ei pe orbita sa. Acest act este responsabil pentru reputația de bandă teroristă pe care a dobândit-o Internaționala, dar, în același timp, a acoperit-o cu demnitatea unei forțe istorice uriașe, o putere de nivel aproape european, de care guvernele trebuiau să țină seama. Fi-rește că așa ceva nu s-a întâmplat. Forța personalității lui Marx și a calităților sale strategice a creat însă un mit și o iluzie care au jucat un rol decisiv în modelarea viitorului.

Principiile fuseseră stabilite: mișcarea își putea invoca sfinții și martirii; cel mai serios pericol venea de la subminarea din interior, de la erezie sau slăbiciune. Începuse războiul. Bakunin amenința cu destrămarea partidului; Marx nu a ezitat să îl sacrifice în speranța unei resurecții ulterioare. Marxiștii germani întrețineau flacăra sfântă: cei care s-au întrunit la Gotha sub conducerea lui Wilhelm Liebknecht nu reprezentau o mișcare mondială, însă aveau la dispoziție directive strategice și tactice realiste; de asemenea, aveau o „biblie”: era mult mai mult decât ceea ce Proudhon, Bakunin, Blanqui sau chartiștii de stânga lăsaseră adeptilor lor.

Cei de la Gotha au sfârșit prin a-i absorbi pe discipolii lui Lassalle, care erau organizați, dar a căror pregătire teoretică era insuficientă – ceea ce nu a împiedicat istoria să îi prețuiască mai mult decât și-au imaginat pragmatistii. Este adevărat că oamenii lui Lassalle au elaborat, sub conducerea lui Becker, o tradiție viguroasă ce i-a influențat mult pe partenerii lor marxiști. Așa se explică toleranța acestora față de statul prusac și, într-o oarecare măsură, colaborarea *de facto* a social-democraților germani cu guvernul, într-un grad mult mai mare decât ar fi putut-o îngădui Marx. În 1880, Guesde a întemeiat, în timp util, un partid marxist în Franța, partid care, deși nu a fost niciodată mai mult decât una dintre numeroasele ramuri ale mișcării socialiste franceze, a întruchipat pe deplin ortodoxia marxistă, angajându-se în agitații de masă. Marxismul ca nouă mișcare politică fusese lansat înainte de moartea fondatorului; la moartea lui Engels, impactul său depășise Europa.

IV

Voi reveni puțin la opera ideologică a lui Marx. El a reușit încă din timpul vieții (și chiar mai mult după moarte) să interpreteze sensul atomizării umane, al dezumanizării ale cărei cauze și simptome erau marile instituții impersonale, birocrațiile, fabricile, armatele, partidele politice – și a cărei consecință era sentimentul de sufocare crescândă căruia Nietzsche, Carlyle și Ibsen, Thoreau și Whitman, Tolstoi, Ruskin și Flaubert îi dăduseră, fiecare în felul său, o expresie poetică profund indignată. Marx a tradus acest dezgust față de o viață de furnicar nu în visuri utopice, ca Fourier sau Cabet, ori în proteste liberale, ca Tocqueville sau Mill, nici în încercări de a salva libertatea individului prin vagi structuri cooperative, cum încercaseră urmașii lui Proudhon, Bakunin sau Kropotkin (ce considera încercările de acest fel operații de ariergardă, fără șanse de reușită), ci într-o fază inevitabilă a dezvoltării umane, ce deține aspecte creative proprii în concentrarea și raționalizarea puterii minții și energiei omului. Pentru el, capitalismul nu este nici crimă premeditată, nici dezastru impersonal: el poate fi

explicat rațional, fiind așadar inevitabil și, în cele din urmă, benefic (întrucât istoria este un proces rațional, deși nu deplin conștient). Precum toate celelalte instituții bazate pe clasă, capitalismul este sortit să își sape singur groapa; prin urmare, istoricul inteligent poate dobândi din acest proces garanția eshatologică a faptului că noile instituții vor răsări pe mormântul celor vechi; aceste noi instituții, pe care predecesorii lor le-au făcut inevitabile, nu conțin nici carențele tuturor structurilor sociale umane anterioare, nici germeii morții sau ai decăderii, fiind menite să dăinuie veșnic.

Această doctrină s-a dovedit irezistibilă pentru cei care erau dezamăgiți de lozincile libertariene ale perioadei de până la 1848, ce invocaseră idealuri exclusiv morale, și pentru realiștii care considerau că aceste idealuri eșuaseră o dată cu eșecul revoluțiilor din acel an. Dezamăgiții din toate țările căutau acum o soluție în direcția opusă: ceea ce îi interesa era nu o elocvență idealistă, oricât de nobilă și înduioșătoare ar fi fost, ci o lumină mai austeră, planuri realiste, o evaluare a faptelor ca atare (așa cum procedase Machiavelli la vremea lui) și a ceea ce ar putea fi întreprins de oameni autentici, nu de îngeri. Însăși duritatea viziunii lui Marx asupra istoriei, insistența asupra laturii nevăzute a procesului social, asupra necesității unui efort de lungă durată, împovăraător și dureros, realismul lipsit de eroism, epigramele sarcastice și sfidătoare, tonul decis și feroce antiidealism – toate acestea au fost receptate ca un antidot binevenit față de imensa inflație emoțională și intelectuală din perioada anterioară, mai ales când, după îndelungata perioadă de reacțiune din anii 1850, posibilitățile de acțiune practică păreau să se ivească din nou, chiar dacă la o scară modestă.

În 1889, când a fost întemeiată Internaționala a Doua, s-a încercat păstrarea aceleiași intransigențe atât față de fondul chestiunii, cât și față de așa-zisele fantezii sindicaliste și anarhiste ale posibiliștilor francezi și alemaniştilor, ale sindicaliștilor și protoreviziioniștilor de diferite coloraturi, care activau mai ales în Germania și Anglia. De obicei, se spune că Internaționala a Doua a fost o organizație mai blândă decât predecesoarea și că, în ciuda tutelei exercitate de Engels în primii ani, a fost lipsită de forță și a contat

în mare măsură pe Partidul Social-Democrat German, foarte bine organizat și reprezentat în parlament. Ce-i drept, Internaționala a Doua a discutat, inteligent și lucid, toate chestiunile arzătoare; a fost o organizație autentic internaționalistă: germanii și francezii, rușii și japonezii au acționat, aici și numai aici, ca frați. Internaționala a votat chiar acțiuni comune – o grevă generală, refuzul de a participa la război (pe atunci, de neconceput). Dar în 1914, Internaționala a Doua s-a fărâmițat penibil în secțiuni naționale, fiecare votând cu patriotism credite de război pentru guvernul țării sale, discreditând implicit și pentru totdeauna social-democrația internațională, lăsând fiecare țară să își bătâie de una singură calea spre o formă proprie de socialism.

Desigur, toate acestea sunt în mare parte adevărate. Și totuși, când ne gândim la Internaționala a Doua, trebuie să ținem seama de următoarele:

1. Această mișcare, întrucât conținea adevărații reprezentanți ai sindicatelor, a devenit mama adoptivă și doica partidelor socialiste și muncitorești din multe țări. Partidul german ar fi putut progresa și în afara Internaționalei; dar alte partide își datorează o mare parte dintre ideile inițiale sentimentului de solidaritate cultivat, fără îndoială, în rândul membrilor ei.
2. A fost singura organizație internațională în care și-au găsit o patrie comună adversarii conservatorismului și clericalismului, cei care credeau că dreptatea socială nu poate fi obținută într-o societate organizată pe baze individualiste sau împărțită în clase, laolaltă cu egalitariști și radicali de diferite nuanțe.
3. Internaționalismul ei a fost cu desăvârșire sincer, în ciuda a tot ce s-a afirmat împotriva. Conducătorii știau, cum mulți dintre ei știu și acum – chiar mai clar în spatele Cortinei de Fier¹ decât în lumea noastră² –, că solidaritatea națională în rândul adeptilor era mai puternică decât devotamentul lor internaționalist. Mă îndoiesc că lucrurile ar fi putut sta altfel, că naționa-

¹ Reamintesc cititorului că eseuul a fost scris în 1964.

² Prin „lumea noastră“, Isaiah Berlin desemnează țările capitaliste dezvoltate (*n. trad.*).

lismul ar fi putut, practic, să fie învins de internaționalismul socialist, oricum ar fi fost organizat acesta și indiferent care i-ar fi fost strategia. (Voi reveni mai jos asupra acestui aspect.)

Să ne amintim situația din 1914. Era anul în care Victor Adler știa foarte bine că muncitorii austrieci nu îl vor urma cu nici un chip dacă s-ar declara împotriva războiului sau dacă s-ar folosi de izbucnirea războiului pentru a declanșa o revoluție – cum dorea fiul său Friedrich. Social-democrați germani ca Scheidemann, Müller ori Helphand puteau să citeze opoziția implacabilă a lui Marx față de Imperiul Țarist, depozitarul central al reacțiunii mondiale, și susținerea războaielor împotriva acestuia ca, cel puțin, justificate – în orice caz, mai îndreptățite, în opinia lui, decât războiul împotriva lui Napoleon al III-lea (pe care Marx, de fapt, nu îl dezaprobase total). Aceasta a fost situația în care socialiștii francezi s-au angajat în apărarea Republicii care, chiar dacă nu era atât de democratică pe cât ar fi dorit-o, întreținea speranțele acestui ideal, fiind mult mai maleabilă la presiunile politice ale muncitorilor decât regimul de fier din Germania, care nu ceda și făcea prea puține concesii, în ciuda existenței unui partid muncitoresc bine organizat, ce reprezenta mândria mișcării muncitorești internaționale. Erau oare socialiștii francezi dispuși să saboteze un război despre care toți compatrioții lor erau convinși că are un caracter pur defensiv, fiind îndreptat împotriva celui mai reacționar și mai brutal regim din Europa? Dacă unii marxiști moderați ca Plehanov sau Vera Zasulici credeau sincer acest lucru, de ce nu ar fi adoptat aceeași părere și Guesde sau, cu atât mai mult, Jaurès ori Keir Hardie? Ce atitudine urneau să adopte acești conducători? Dacă doreau să își salveze sufletele, nu o puteau face decât cu prețul trupurilor, adică al corpului mișcării politice. Dacă ar fi denunțat războiul sau ar fi încercat să i se opună, pesemne că soarta lor ar fi fost aceea a lui Herzen, care a luat apărarea revoltei polonezilor din 1863, atitudine de pe urma căreia s-a ales cu un etern prestigiu moral, dar care l-a costat influența pe care o deținea în Rusia și a dezbinat opoziția față de țarism. Iar Herzen nu conducea nici o mișcare, nu era confruntat cu rezolvarea nici unei situații practice arzătoare.

Internaționala Întâi își datora parțial notorietatea și impactul faptului că a avut curajul să se opună recrutărilor și patriotismului mobilizator într-o perioadă în care puterea statelor depindea de sentimentul național și nu de mercenari sau de armate profesionale. Însă antipatriotismul a fost slăbit de însuși succesul mișcărilor muncitorești din Occident, ce reușiseră să influențeze și să se integreze în politicile naționale, evoluție pe care sindicalistii și anarhiștii o prevăzuseră și împotriva căreia formulară întotdeauna avertismente. Antipatriotismul era puternic doar acolo unde socialiștii erau persecutați.¹ Ideea că, dacă ar fi vrut, Jaurès și Kautsky ar fi putut preveni războiul, reafirmând rezoluțiile antirăzboinice din anul anterior, pare extrem de neplauzibilă. Nu cunosc nici un istoric respectabil care să susțină acest punct de vedere. Nu pretind că partidele socialiste au acționat corect, dar neîncrederea lui Lenin și protestele Rosei Luxemburg nu puteau veni decât din partea unor persoane care nu erau în fruntea mișcărilor de masă ce jucau un rol efectiv – așa cum pledau marxiștii împotriva anarhiștilor și sindicalistilor – în politica de zi cu zi a țărilor lor. Țin să repet: sunt în continuare convins că internaționalismul Internaționalei a fost cât se poate de autentic; nu numai ca dogmă abstractă, ci și ca credință ce a jucat, în conduita reală a acestor oameni și în circumstanțele date, un rol cât se poate de important. Când Jaurès „s-a predat” germanilor în 1904, pentru a păstra unitatea mișcării, când Plehanov, în timpul războiului ruso-japonez, a strâns ostentativ mâna socialistului japonez Katayama, acestea nu au fost gesturi goale. Faptul că naționalismul s-a dovedit în context mai puternic decât socialismul și a ieșit victorios din conflict – aspect remarcabil și imposibil de contestat în secolele XIX și XX –, precum și corolarul aferent că socialismul sau, mai târziu, comunismul, de exemplu, în Africa și Asia, au ieșit victorioase numai în alianță cu naționalismul sunt evidențe care pot fi deplânse, glorificate sau observate cu detașare. Dar Internaționala nu poate fi făcută răspunzătoare sau vinovată pentru ele.

Ceea ce a slăbit Internaționala în ochii intransigenților și ai revoluționarilor nu a fost nici slăbiciunea de caracter a conducăto-

¹ În Rusia, Polonia, Balcani, Asia etc.

rilor, nici dorința lor sau a urmașilor lor de a obține privilegiile și nici faptul că Bernstein sau fabienii ar fi demonstrat că doctrinele lui Marx erau greșite. Este adevărat, Bernstein și ceilalți argumentaseră convingător că salariile muncitorilor, calculate în termeni fie absoluți, fie relativi, nu se diminuau, așa cum preconizase Marx, ci dimpotrivă, creșteau; că deținerea de teren agricol nu se concentra în mâinile câtorva proprietari puternici, așa cum prezisese teoria marxistă, chiar dacă Bernstein exagerase procesul; că muncitorii obțineau mai multe beneficii prin metode pașnice decât luptând cu înverșunare împotriva statului; că prăpastia dintre mica burghezie și păturile superioare ale muncitorilor calificați se micșora treptat; că, în general, așa cum remarcase și Engels, muncitorii obțineau mai mult apelând la căile legale decât luptând împotriva sistemului, mai ales după ce legile lui Bismarck fuseseră abolite. Toate acestea, laolaltă cu argumentele menite să sprijine aceleași concluzii „revizioniste”, erau susținute de fabieni în Anglia și, parțial, de „economisti” în Rusia. Dar nu acesta a fost principalul factor care i-a „înmuiat” pe socialiștii germani. Și nici nu este nevoie să recurgem la expediente îndoielnice, precum caracterul național. Ceea ce a diminuat militantismul social-democrației germane a fost însuși succesul său. Marx pledase pentru acțiune politică sau mișcări de masă și nu pentru crearea unor secte de conspiratori fanatici ce practicau o *politique du pire*, incitând masele în maniera lui Blanqui sau refuzând orice participare la viața politică, așa cum doreau sindicaliștii și anarhiștii. Nu este însuși „Generalul” Friedrich Engels autorul următoarelor remarci celebre dintr-un eseu scris în anii 1890?

Metodele din 1848 sunt depășite. [...] A trecut vremea acelor *émeutes* spontane, a revoluțiilor făcute de o mică minoritate conștientă, așezată în fruntea maselor incoștiente. Sarcina transformării radicale a structurii sociale trebuie să angreneze înseși masele, ele sunt cele care trebuie să înțeleagă scopul acestei bătălii, în ce constă scopul pentru care își varsă sângele și își dau viața. Aceasta este lecția ultimilor cincizeci de ani.¹

¹ Din „Introducerea” scrisă de Engels pentru ediția din 1895 a lucrării lui Marx, *The Class Struggles in France, 1848-1850*. MEW xxii 513. 523; CW xxvii 510, 520.

„A trecut vremea“... pentru cine? Engels nu a nominalizat Occidentul; Plehanov și marxiștii ruși nu ar putea fi învinovați dacă ar numi erezie faptul că Lenin a închis ochii la această direc-tivă. Căci formularea de mai sus a lui Engels a fost mai degrabă în-călcată decât respectată, fie că o privim ca descriere, fie ca reco-mandare (distincție pe care doctrina hegeliano-marxistă nu o recu-noștea în principiu).

Partidul german a aplicat acest program; și i-a fost foarte ușor să o facă, având în vedere tradițiile sale nonviolente și solid demo-cratice. Folosind metode parlamentare pentru dobândirea puterii și sporindu-și numărul reprezentanților în Reichstag de la un scrutin la altul în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea și la începutul se-colului XX, a intrat inevitabil în contact cu viața politică generală a statului, în particular, cu alte partide. Aceasta nu a fost doar o chestiune de securitate socială sau de politică educațională. Realizările sale excepționale – și bune, și rele – au constatat în crearea unei lumi în cadrul alteia, a unei societăți independente și aproape autarhice în cadrul instituționalizat al clasei de mijloc. Membrii Partidului Social-Democrat German au trăit în mare parte în cadrul organizației lor – bine administrată și prosperă –, având școli, clu-buri educative și sportive proprii, participând la prelegeri, petreceri și concerte proprii; ei dispuneau de tot ce îi era necesar unui ger-man respectabil. S-a ajuns inevitabil la o anumită autosuficiență confortabilă – era prețul plătit pentru exercitarea puterii și, impli-cit, a responsabilității. *Rechtsstaat*-ul german – care, în ciuda nu-meroaselor curențe, era o societate realmente guvernată de lege – le-a insuflat socialiștilor optimism, liniște și încredere în metodele gradualiste. Fără să își dea seama, ei au devenit un stâlp din ce în ce mai solid al unei societăți aflate în plină dezvoltare. Așadar, ideea lui Bernstein conform căreia, dacă lucrurile aveau să conti-nue în acest fel, tranziția spre socialism se va petrece pașnic și într-un interval de timp previzibil nu era complet deplasată. (Și Kautsky a crezut același lucru, chiar dacă nu a admis explicit.)

Chiar Marx admisesese că nu este necesar ca revoluțiile să fie vio-lente; că în statele puternic industrializate preluarea puterii s-ar pu-tea face fără teroare și fără atrocități. După 1850 și după visurile și

speranțele efemerei „Ligi Comuniste“ din Germania, înțelesul sintagmei „dictatura proletariatului“ nu a fost niciodată clar în condițiile în care aceasta nu părea realizabilă. La urma urmei, nici în critica programului de la Gotha și nici în scrierile ulterioare, Marx nu a prezentat Comuna din Paris ca întruchipând o astfel de dictatură; aceasta a fost interpretarea dată de Lenin lui Engels. Ceea ce Marx ar fi atacat vehement ar fi fost nu dezinteresul social-democraților pentru dictatură, ci ideea unui proces lent de *embourgeoisement*, adoptarea treptată de către muncitori a tuturor trăsăturilor și plăcerilor vieții burgheze ca parte a prosperității și puterii lor politice crescânde. Indiferent ce ar mai fi dorit, Marx cerea o transformare radicală: și el, și Herzen (care i-a fost adversar) au fost la fel de nerăbdători să pună capăt lumii valorilor mizere ale burgheziei printr-o vastă acțiune de epurare. Asta a vrut el să spună când socotea revoluția un cataclism prin care o societate trebuie să treacă pentru a se curăța de murdăria perioadei anterioare, decăzute, un marș prin noroi și sânge, de care este responsabilă ascensiunea capitalismului. Această viziune apocaliptică lipsea total din scrierile coerente, idealiste, dar lipsite de fanatism revoluționar ale lui Kautsky și ale partizanilor săi; și mai moderate erau dezideratele unor Vollmar și David sau Jaurès și Viviani, sau Vandervelde și Bebel, sau John Burns și Daniel de Leon – ca să nu mai vorbim despre Samuel Gompers ori majoritatea liderilor mișcării muncitorești din America acelor vremuri, a căror viziune era esențialmente sindicalistă și antipolitică.

Dar dacă acesta era adevăratul scop al lui Marx, revoluția nu era sortită să aibă loc în țările industrializate pe care el le desemnase ca teatru al ei. Căci apare o dilemă fatală: dacă un sistem socialist rațional poate fi construit numai pe bazele unei productivități eficiente crescânde, așa cum insista orice social-democrat rezonabil, atunci acest sistem nu ar avea nevoie și, probabil, nici nu ar apărea în urma unei revoluții, căci nu acesta era climatul în care se dezvoltau forțele revoluționare. Marx credea că lupta de clasă își va atinge apogeul în societățile industriale, pentru că acolo se confruntau clasele economice, ceea ce nu se întâmpla în țările mai puțin dezvoltate. El insista că revolta va izbucni în condițiile de creștere a monopolului și de concentrare a mijloacelor de producție,

schimb și distribuție; când din ce în ce mai puțini capitaliști vor controla imperii din ce în ce mai întinse, numărul lor reducându-se treptat printr-o constantă exterminare reciprocă; atunci proletariatul – pregătit de luptă și călit de capitaliști, involuntar, dar inevitabil – va dobândi o unitate și o eficiență tehnologică și socială crescândă, va putea să înlăture cu un simplu bobârnac clasa capitaliștilor și să preia conducerea. Știm cu toții că nu așa s-a întâmplat. Concentrarea și monopolul au sporit într-adevăr, însă oricare ar fi consecințele sociale negative ale acestui proces, nu s-a ajuns la alienarea crescândă a proletariatului într-o forță revoluționară disciplinată. În măsura în care ambele Internaționale au fost construite pornind de la aceste premise, ele s-au bazat pe un calcul greșit. Natura acestei erori prezintă interes pentru una dintre cele mai fascinante și mai importante probleme ale vremurilor noastre.

V

... supunerea economică a oamenilor muncii față de cel care deține monopolul mijloacelor de producție, adică sursele vieții, se află la baza servituții în toate formele sale, a întregii mizerii sociale, a degradării mintale și dependenței politice; [...] emanciparea economică a claselor muncitoare este așadar marele scop căruia orice mișcare politică trebuie să îi fie subordonată ca mijloc.¹

Așa suna regulamentul provizoriu al Asociației Internaționale a Oamenilor Muncii, publicat în noiembrie 1864. În 1891, Partidul Social-Democrat German vorbea despre „o armată crescândă de muncitori șomeri, despre un conflict din ce în ce mai dur între exploatatori și exploatați” și despre o „creștere a nesiguranței vieții, a mizeriei, oprimării, înrobirii, înjosirii și exploatării”². Dacă aceste formule se refereau la națiunile industrializate, atunci avem de-a

¹ CW xx 14; MEW xvi 14.

² În „Programul de la Erfurt” („Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands beschlossen auf dem Parteitag zu Erfurt 1891”), în *Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*. Berlin, 1891, p. 4.

face cu o adevărată victorie a doctrinei asupra faptelor! Chiar în Germania anului 1891, era absurd să vorbești despre o creștere reală a sărăciei, înrobirii, nesiguranței ș.a.m.d. Oricare ar fi fost criteriul, muncitorii germani nu o duceau mai rău, din punct de vedere economic sau politic, decât în 1864; spre sfârșitul deceniului, se făcuseră progrese reale în privința organizării, prosperității și securității. Dacă mai existau „înjosiri“, cauza nu putea fi decât creșterea birocrăției în chiar interiorul partidului și caracterul general al societății industriale în toate păturile sale, dar nu activitatea specifică a clasei exploatatoare. Așa cum prevăzuse Bakunin, faptele indicau scăderea, nu creșterea tensiunii în sânul marilor națiuni industriale din Occident. Atât din punct de vedere economic, cât și social, social-democrația germană, instituțiile sale, care se integrau lent în sistemul statului german, stârneau invidia mișcărilor muncitorești de pretutindeni, reprezentând un model – rareori criticat – pentru socialiștii ortodocși incoruptibili, care se fereau de orice „urmă“ de liberalism, ca Plehanov, Lenin, Rosa Luxemburg și Jules Guesde. În Anglia, Reforma Electorală din 1867 pare să fi comutat atenția și energiile liderilor sindicali britanici de la scena internațională către propria perfecționare; refuzul lor de a fi asociați celebrilor comunarzi din 1871 nu a făcut decât să accelereze acest proces. Legislația sindicatelor de la sfârșitul anilor 1860 (de fapt, perioada 1867- 1875) și legislația socială ce i-a urmat au fost cauzele pentru care propunerile fabienilor au părut mai plauzibile liderilor laburiști decât rețetele marxiste și, într-o mai mare măsură, decât factori de felul celor pe care radicalii dezamăgiți i-au blamat adesea, cum ar fi elementul profund nerevoluționar al caracterului național britanic, insularitatea muncitorilor, loialitățile lor tradiționale sau influența nonconformismului religios.

Într-un sens, cel puțin în aceasta perioadă și pentru aceste țări, marxismul a fost cel care și-a săpat singur groapa, și nu capitalismul, căruia i se distribuise acest rol. Cu cât organizațiile politice muncitorești din Occident deveneau mai eficiente, cu atât era mai mare numărul concesiilor pe care reușeau să le smulgă statului, cu atât erau mai atrase de reformele pașnice, cu atât mai mare era solidaritatea dintre ele și instituțiile statului, care se dovedeau a fi

altceva decât zidurile de piatră ale reacționarilor – potrivit prognozei marxiste –, ziduri pe care istoria le condamnase, chipurile, să reziste, oricât de orbește, inutil și sinucigaș, dar care se dovedeau mult mai flexibile și mai dispuse la concesi. Rezistența înțărăște, infiltrarea pașnică atenuează disciplina și fanatismul teoretic al partidelor militante. În Franța, acceptarea de către Millerand a unui post guvernamental într-o administrație burgheză a fost aspru condamnată de Internațională; cu toate acestea, o situație în care un asemenea eveniment a fost posibil, în care partidele burgheze au fost dispuse să își cumpere serviciile adversarilor într-o asemenea manieră, nu numai că a flatat orgoliul social-democraților, dar a ferit o dovadă concretă a puterii crescânde a opoziției clasei muncitoare.

Nu îmi propun să discut aici secolul XX; cea mai bună relatare a evoluției sale comparativ cu profețiile lui Marx se găsește într-o analiză făcută de gânditorul desăvârșit de onest și uneori inteligent care a fost John Strachey: în una dintre ultimele sale cărți¹, el tratează critic ipoteza fundamentală a lui Marx, potrivit căreia competiția internă între capitaliști îi va obliga, în mod obiectiv, să reducă salariile muncitorilor până la nivelul minim de subzistență. S-a dovedit că ipoteza nu s-a confirmat: s-au făcut concesi, marii magnați și militari care, după Marx, nu aveau să cedeze niciodată, au fost discipoli fideli ai lui Maynard Keynes, reușind să prevină criza finală pe care Marx o credea iminentă. Faimoasa lege de fier a salariilor, diferită de cea a lui Lassalle, dar identică cu ea, cel puțin atunci când presupunea că marii capitaliști sunt constrânși de forțe obiective să extragă plusvaloarea maximă din muncă, s-a dovedit greșită. Evident, Marx a supraestimat nepermis inflexibilitatea și prostia, poate și puterea, complexului militar-industrial împotriva căruia ne avertizaseră Burckhardt și Wright Mills de la celălalt capăt al spectrului politic. Concesiile făcute sindicatelor, legislația socială radicală propusă de Lloyd George în Anglia și de Franklin Roosevelt în Statele Unite, politicile sociale progresive din Scandinavia, statul bunăstării² din Anglia, politicile

¹ *Contemporary Capitalism*, cap. 5, Londra și New York, 1956.

² În original: *Welfare State* (n. trad.).

economice keynesiene și postkeynesiene în general – toate acestea nu au fost luate în considerare în nici una dintre prognozele marxiste din perioada de dinainte de 1914, la care mă refer. Uniunea Sovietică a făcut multe greșeli nu datorită aderenței sincere a conducătorilor ei, cum se credea în general, la un machiavelism sau oportunism lipsit de scrupule, ci datorită fidelității excesive față de analizele marxiste ale economiei globale, cu estimările eronate subsecvente vizând Germania anilor 1930, Europa de la sfârșitul anilor 1940, precum și suprafețe întinse din Asia și Africa. Se poate argumenta că, dacă marxismul nu ar fi existat și doctrina partidelor politice nu s-ar fi radicalizat, democrațiile burgheze nu ar fi putut reacționa atât de ingenios și de violent, atât din repulsie, cât și din atracție. Dacă așa stau lucrurile, are loc o cotitură neașteptată a dialecticii din care marxismul și-a extras propriii anticorpi – o temă interesantă pentru sociologia istorică.

Cum știm cu toții, adevăratele succese ale strategiei lui Marx s-au înregistrat nu în societățile puternic industrializate, ci tocmai în regiunile înapoiate din punct de vedere economic – Rusia, Spania și China, sau pretutindeni în Asia, Africa și apoi Cuba –, zone exploatate de țările puternic industrializate. Doar Bakunin, pe care Marx îl disprețuia din punct de vedere intelectual, a susținut că acel tip de revoluție în care atât el, cât și Marx credeau – o revoluție ce va distruge întregul sistem din rădăcini și va inaugura o lume nouă – ar fi putut fi îndeplinită numai de oameni cu adevărat alienați și disperați, care nu sunt legați organic, prin interese și sentimente, de lumea pe care trebuie să o distrugă. Bakunin a considerat fatal burgheză în spirit ideea lui Marx despre un partid ordonat ierarhic, căci muncitorii uniți, serioși și inteligenți, cu familii și locuri de muncă stabile, organizați într-un aparat de partid care funcționează corect și eficient, sub o conducere intelectuală adecvată („pedantocrația“, cum se exprima Bakunin), se va gândi cu siguranța de două ori înainte de a se apuca să distrugă o societate care, la urma urmei, le permisesse să accedă la nivelul de educație, de prosperitate și, mai presus de toate, de respectabilitate care îi făcuseră eficienți din punct de vedere politic. El a conchis că singurii revoluționari eficienți vor fi cei care, dintr-un motiv sau altul, nu sunt în nici un fel atașați societății

existentă, nu avuseseră niciodată o poziție socială (sau dacă avuseseră, aceasta le fusese răpită) și nu aveau nimic de câștigat de pe urma dezvoltării societății pe jaloanele prezente, neavând ca atare nimic de pierdut în condițiile celei mai violente revolte. Prin urmare, societățile subdezvoltate sau înapoiate ofereau revoluției un teren mult mai propice decât cele organizate ierarhic și industrializate; țărani exploatați, neorganizați, incult și analfabeți de oriunde – din Rusia, Balcani, Italia, Spania – nu își puteau pune nici o speranță în stat, în burghezie sau în dezvoltarea industrială; ei formau o clasă damnată, precum criminalii, proscrisii ori vagabonzii fără căpătâi, care, scufundându-se într-o mizerie din ce în ce mai mare, erau similari proletariatului, ce nu avea nimic de pierdut în afara lanțurilor, cum se exprimase Marx – descriere bazată, probabil, prea mult pe situația muncitorilor din anii 1830 și 1840, mai degrabă decât pe cea din anii 1860 și 1870.

Istoria a confirmat într-o oarecare măsură acest lucru. Internaționala a Doua a adoptat doctrinele lui Marx din anii 1840–1850, chiar dacă, poate, nu pe deplin convinsă și neavând nici o intenție de a le pune în practică. Ulterior, însuși Marx le-a retractat discret în favoarea unei abordări mai gradualiste. Și totuși, în cele din urmă, doctrina inițială a lui Marx, tactica revoluționară semiblanquistă, a fost cea care a dat roade nu în Occident, ci în societățile subdezvoltate – în Rusia și Asia – la care Marx abia dacă se gândise în anii 1847–1850. Această doctrină, care fusese predicată revoluționarilor din Renania în 1849 și micilor grupări comuniste în anul următor, susține că, în societățile preindustriale, cei care doresc să declanșeze o revoluție proletară trebuie să înceapă prin a colabora cu burghezia pentru a răsturna regimurile înapoiate din punct de vedere economic, reacționare și semifeudale, permițând, contribuind chiar, la nașterea republicii burghezo-democratice, singura societate în care organizațiile clasei muncitoare se pot dezvolta în relativă libertate. Următorul pas după instituirea democrației burgheze constă în hărțuirea nemiloasă a foștilor aliați până în momentul în care și ei pot fi înlăturați definitiv. Aceasta este politica de dezvoltare graduală a cailui troian – cucul proletar în cuibul liberal-democratic. Cât timp rândurile proletariatului sunt prea puțin numeroase și prea slabe

pentru a prelua puterea și a guverna, el are nevoie de condiții în care să se poată maturiza pașnic, adică de o democrație burgheză tolerantă în care să se poate hrăni, dobândind sănătatea și vigoarea necesare. Această situație trebuie continuată până când proletariatul devine efectiv majoritar, putând astfel obține puterea, cu sau fără violență, după cum dictează împrejurările. Programul de la Erfurt a lăsat deoparte aceste lucruri, ceea ce era de înțeles, deoarece, cum spunea Engels, oricine putea observa diferențele dintre Germania anului 1891 și Germania anului 1849. În ciuda discuției dure despre revoluție, acest document nu conține nimic referitor la dictatura proletariatului, la metodele ilegale sau la condamnarea statului ca atare. Perspectiva acelei ciocniri frontale dintre clase, spre care s-a îndreptat întreaga strategie marxistă de până atunci, a devenit mult mai neclară decât ar fi putut presupune un om blând cum era Kautsky, ca să nu mai vorbim despre Engels.

În Rusia, însă, precumpănea o situație foarte diferită, mult mai apropiată de cea a Germaniei, pe care Marx o cunoscuse atât de bine. Regimul de acolo era de așa natură, încât un anumit tip de revoluție era în mod obiectiv probabilă. Proletariatul conta prea puțin: clasele de mijloc contau puțin mai mult decât o admit istoricii marxiști. Tensiunile politice dintre deținătorii puterii reale – clasele de mijloc, pe de o parte, nobilimea și birocrația țaristă, pe de alta -- creșteau constant. Mai devreme sau mai târziu, ele aveau să intre în conflict direct. În Imperiul Rus, clasa conducătoare – proprietarii funciari și birocrații – se comportau într-adevăr așa cum crezuse Marx, în mod eronat, că se vor comporta, în mod obligatoriu, capitaliștii din Occident: erau captivii propriului sistem, și chiar dacă, în unele momente de iluminare, puteau intui catastrofa spre care se îndrepta sistemul, nu erau în stare să își pună serios problema de a ieși din situația grea în care se aflau.

Aceasta este conjunctura în care cei aflați la putere cred că acordarea unor concesiuni duce la revoluție la fel de sigur ca încăpățânarea oarbă, căci aceasta din urmă -- cine știe? -- ar putea să împiedice teribila avalanșă măcar pentru o perioadă de timp. Aceasta era convingerea ideologilor monarhiști Leontiev și Pobedonostev. Spre deosebire de Occident, în Rusia exista efectiv o situație în care ignoranța

și mizeria proletariatului – al cărui număr era redus, însă în creștere – și, într-o măsură mult mai mare, a țărănimii inerte, reprezentând grosul populației, era de așa natură, încât avea sens să vorbești despre o elită intelectuală de socialiști angajați să conducă spre o revoluție de proporții o masă amorfă, formată, dacă nu din proletari, măcar din cei „flămânzi și goi“. Aici exista un guvern reacționar orb, împotriva căruia nu era prea greu să mobilizezi grupuri de țărani, de muncitori și de liberali; alianțele deliberat perfide cu burghezia păreau într-adevăr o stratagemă posibilă și rezonabilă. Burghezia rusă era, în sine, lipsită de putere, chiar dacă forța ei era mai mare decât se crede; toate partidele erau unite în ura și frica lor de guvern; nu era absurd să crezi că, în condițiile organizării adecvate a proletariatului, această clasă va putea deveni, atunci când va suna ceasul, un aliat incomod, dar indispensabil al democraților liberali, ajutându-i să obțină puterea pentru a-i înlătura apoi într-o a doua revoluție, care avea să fie și ultima. Pesemne că acesta este motivul pentru care Plehanov a suprimat scrisorile stânjenitoare ale lui Marx către *narodnicii* ruși¹, în care, oarecum stânjenit, admitea posibilitatea unei tranziții spre socialism care să nu treacă prin social-democrație. Aici trebuie să trecem cu vederea faptul că Marx a respins fără remușcări sloganuri liberale precum „libertate“, „regenerare morală“, „altruism“, „solidaritate umană“; acești termeni-standard puteau părea lipsiți de sens și chiar dezgustător de ipocriți în Occident; și totuși, în 1893, marxiștii belgieni au insistat ca asemenea expresii să fie incluse în programul lor, deoarece nu erau pregătiți să militeze pentru socialism în alți termeni. Iar ceea ce era valabil pentru Belgia era mult mai valabil în Rusia, unde aceste sintagme continuau să exprime revendicările autentice ale oamenilor, rostite într-un sistem total despotic, și nu sunau fals pe buzele revoluționarilor angajați.

Într-un teritoriu subdezvoltat, prins în vârtejul unei lumi aflate în schimbare rapidă, guvernat de oameni ce nu doreau sau nu puteau să se adapteze cu suficientă iuțeală pentru a contracara pericolul care amenința integritatea națională sau, cel puțin, interesele

¹ De exemplu, scrisoarea lui Marx către comitetul de redacție al revistei *Otecestvennîe zapiski*, noiembrie 1877 (neexpediată); Marx către Danielson, 10 aprilie 1879 și 19 februarie 1881; Marx către Vera Zasulici, 8 martie 1881.

economice ale națiunii – pericol reprezentat de vecinii ce evoluau mai rapid și puteau oricând să jefuiască –, o revoluție este inevitabilă în măsura în care ceva poate fi prevestit în această lume. Când și cum se va produce este altă problemă. Aceasta era situația în Japonia și în Rusia secolului al XIX-lea, în Imperiul Otoman și în China, în Spania, Portugalia și în țările balcanice la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX, iar în zilele noastre, în Africa și America Latină. Cum, dat fiind acest raport de forțe, probabilitatea unei revoluții este ridicată, clasa de mijloc frustrată este constrânsă să îi fie portdrapel, cel puțin în parte. Acestei „conjuncturi” i se aplică rețeta lui Marx din perioada 1848–1851, și acesta a fost modelul pe care l-a adoptat Lenin în 1917. Știm că Lenin a deviat mult de la linia ortodoxiei rigide pe care Plehanov și Kautsky o expuseseră ireproșabil, însă nu insist asupra acestui aspect. Ceea ce vreau să subliniez este că situația Rusiei în 1917 și a altor țări subdezvoltate în alte momente similare a favorizat aplicabilitatea tacticilor marxiste din anii 1848–1951 mai mult decât situația țărilor industrializate de la sfârșitul secolului al XIX-lea (sau de oricând), când formulele și tacticile marxismului au fost revizuite chiar de Marx. Formulele inițiale erau aplicabile într-o Rusie înapoiață; formulele ulterioare nu mai erau aplicabile nici Europei anilor 1870, nici celei din următoarea jumătate de secol. Faptul că discipolii lui Marx au refuzat să recunoască acest lucru, cel puțin explicit, amintește de faimoasa remarcă cinică pe care Ignaz Auer a făcut-o la adresa criticii aduse de Bernstein marxismului: „Asemenea lucruri nu se spun; ele, pur și simplu, se fac.”

VI

Mai există alt factor, menționat mai sus în treacăt¹, dar care nu poate fi omis dacă dorim să estimăm corect finalul melancolic al Internaționalei a Doua: este vorba despre naționalism. Toți autorii teoriilor originale au tendința de a exagera. Este poate imposibil să

¹ Vezi mai sus, p. 190.

adoptăm o poziție diferită de cea ortodoxă și de opinia răspândită într-o anumită perioadă fără să exagerăm. Cei mai mulți gânditori au exagerat, iar Marx nu este o excepție. Nimeni nu va dori, de fapt, să conteste originalitatea și importanța critică a intuițiilor sale saint-simoniste -- nimeni altcineva decât Marx nu ne-a întipărit în minte teorema că producția socializată este incompatibilă cu mecanismul individualizat de distribuție; el a prevăzut mai devreme decât oricine altcineva creșterea marelui capital. Mai mult, a tradus în termeni concreți intuiția lui Saint-Simon conform căreia oamenii își transformă viețile și organizarea socială și politică prin inovații tehnologice. Marx a evidențiat clar faptul că munca manuală practică în trecut a împiedicat progresul ulterior, referindu-se la rolul „cătușelor“ puse forțelor de producție de instituții, sisteme de credințe sau moduri de comportament create de oameni, dar care amăgesc generațiile ulterioare, care le consideră în mod obiectiv valabile și eterne; această iluzie poate fi risipită dacă ne întrebăm *cui bono* – care sunt grupurile sau clasele a căror putere sau supraviețuire este, conștient sau nu, sporită de aceste instituții, mai ales dacă își păstrează statutul venerat? Marx și nimeni altcineva a subliniat importanța organizării sociale, văzând-o nu ca o armă atemporală, utilă din punct de vedere social, ci ca ceva inevitabil, creat de însuși procesul de industrializare. Tot el ne-a făcut să fim deprinși cu soarta, cum ar spune unii, îndemnându-ne să spargem ouă oricât de sacre pentru a prepara diferite omlete sociale – brutalități și masacrarea de oameni nevinovați – în fața cărora mulți ar da îndărăt, dar pe care Marx le considera nu numai inevitabile, ci, uncori, aproape dezirabile. Doctrinile speciale ale lui Marx privind relațiile dintre gândire și acțiune, dintre cuvinte și adevărul lor înțeles și rol social, felul în care sunt rostite de una sau alta dintre clase sau de reprezentanții ei – toate acestea sunt idci schimbătoare ce au transformat definitiv lumea noastră, chiar dacă unele au fost împinse prea departe ori s-au dovedit simple sofisme. Internaționala a Doua a preluat aceste idci și le-a „îmblânzit“, dar nicio dată nu a renunțat complet la ele. Fără Bebel, Kautsky și Plehanov, fără accentul pus pe ortodoxism și fără expulzările ereticilor, nu ar fi putut apărea nici Lenin, nici Mao, nici formele specifice

ale agoniei vechiului colonialism. Tradiția marxismului, pură și nediluată, nu a pierit niciodată; totuși, tot ce a câștigat prin tăria convingerilor, coerența intelectuală și revoluționară și organizare, a plătit foarte scump datorită orbirii în fața realităților sociale. Am menționat că marxismul a subestimat elasticitatea și inventivitatea socială a capitaliștilor inteligenți, a spiritului întreprinzător al statului însuși, orientat fie spre progres social – ca în Scandinavia sau în țările vorbitoare de limbă engleză –, fie spre represiune și război – ca în Germania și Italia, în perioada de dinainte de războaiele mondiale.

Revin la ceea ce consider a fi cel mai puternic factor: naționalismul. Într-o măsură chiar mai mare decât alegerea de către indivizi și grupuri a securității în defavoarea libertății, într-o măsură mai mare decât sentimentul istoric, autoritatea tradiției sau inerția – factori sistematic subestimați sau negați de marxiștii dogmatici –, naționalismul a dobândit o influență crescândă în pofida tuturor forțelor ce și-au propus în ultima sută de ani unificarea internațională a celor ce muncesc. Nu este aici locul să examinez originile acestui fenomen. Va fi poate suficient să reamintesc ceea ce știm cu toții: faptul că, în ciuda tuturor tiradelor internaționalismului liberal care s-au auzit în Germania spre sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, ele au pălit până în 1815, în explozia naționalismului antinapoleonian. Revoluțiile de la 1848 au fost înfrânte cu ajutorul naționalismului. Fără ciocnirile șovinismelor din Austro-Ungaria, fără naționalismul rănit al Franței din 1870 (și a dozei considerabile de naționalism din timpul Comunei din 1871), fără alianța dintre interesele naționale și capitaliste în imperialismul perioadei 1864–1914, fără identificarea Revoluției bolșevice cu cauza integrității naționale a Rusiei în 1919, istoria mondială ar fi fost cu siguranță diferită.

Istoria organizării clasei muncitoare din Europa nu poate fi separată de succesele partidului creat de Lassalle, de structura conferită de un om pe care Marx îl bănuia de înclinații către *Volksgeist* și de ceva foarte apropiat de naționalismul romantic german. Datorită gradului de dezvoltare economică și socială, muncitorii s-au lăsat purtați de acest val și nu au mai putut înota împotriva lui. Lenin și Rosa

Luxemburg au resimțit un șoc profund când anul 1914 a discreditat pretențiile Internaționalei a Doua. Însă această reacție a fost parțial explicabilă și prin faptul că, în Imperiul Rus, muncitorii se aflau într-o fază mai degrabă preindustrială, izolați de restul societății vest-europene și de naționalismul acesteia; prin urmare, naționalismul lor, cel puțin al muncitorilor din fabrici, a fost relativ mai slab. Acolo unde naționalismul a fost mai accentuat – precum în Polonia –, el s-a dovedit neputincios în fața rușilor, austriecilor și germanilor, doar că s-a aliat cu rusofobia austriacă. Știm că Lenin, Rosa Luxemburg și Martov nu aveau un asemenea sentiment. Pentru Lenin și pentru Troțki (în ciuda falselor diferențe de care au fost bănuți), importanța Revoluției Ruse a constat mai ales în faptul că ea a fost breșa realizată în cea mai slab apărată linie de comandă a inamicului – fiind astfel începutul unei revoluții mondiale – și nu în faptul că ea a avut loc în Rusia. Planul inițial nu prevedea izbânda socialismului într-o singură țară: Lenin nu a fost un naționalist rus, așa cum nici Stalin nu a fost un naționalist gruzin sau Martov, un adept al unui naționalism evreiesc aflat în fază embrionară – pe care l-a combătut cu o ferocitate ieșită din comun în toate formele sale. Și totuși, lecția istoriei de până atunci mi se pare a fi aceea că revoluțiile sociale reușesc cel mai bine în situații în care dușmanul social poate fi identificat cu cel național, în care absența drepturilor politice și umane, sărăcia și nedreptatea coincid cu un oarecare grad de umilință națională: acolo unde aceste racile pot fi la fel de bine puse pe seama unor exploatatori străini sau a unor tirani autohtoni. Poate faptul că mișcările marxiste par mai slabe în Marea Britanie și în „Commonwealth-ul alb“, în Scandinavia și în America de Nord prezintă anumite legături cu factorii istorici care au împiedicat realizarea unei coincidențe între nedreptatea socială crescândă și inflamaarea rănilor naționaliste în țările care nu au fost invadate: această combinație pare să ducă întotdeauna la transformări revoluționare.

Astfel, printr-un paradox bizar, programul de acțiune aplicat de Lenin în 1917, fie conștient, fie nu, a fost cel formulat de neoia-cobinul rus Tkacev, pe care Engels îl denunțase cu violență în 1875; în vreme ce planurile semimarxistului gradualist și democrat Lavrov, pe care Engels îl privea cu multă bunăvoință, s-au dovedit

nepractice în Rusia – deși, în măsura în care au putut fi aplicate cu succes în Europa Occidentală, au modificat marxismul militant, conducându-l pe căi relativ pașnice și semifabiene. Dacă acestea sunt mutațiile dialectice ale istoriei, ele nu seamănă câtuși de puțin cu cele pe care Marx le-a anticipat. Nimeni nu s-a referit mai frecvent și cu mai multă clarviziune decât Marx la consecințele neintenționate ale acțiunilor umane; și totuși, ne putem întreba cum, în pofida încrederii sale în folosirea forței, ar fi interpretat el faptul că, cel puțin până astăzi, doctrinele sale au avut cel mai mare succes în țările subdezvoltate, prin metode și în forme determinate inevitabil de imaturitatea și barbaria ce supraviețuiau în aceste societăți, deși programul formulat de el viza o societate liberă, care să reprezinte stadiul cel mai înaintat al civilizației umane – încoronarea procesului de dezvoltare a celor mai avansate tehnici de producție folosite de oameni cărora controlul rațional al mediului le va fi conferit libertatea și independența într-o lume fără clase sociale. Doctrinele marxiste din anii 1848–1850 au fost cele care au triumfat: în Rusia, China și Balcani, acolo unde nu existau mase în sensul marxist al cuvântului, unde conducătorii socialiști nu dețineau responsabilități sociale și politice semnificative, neavând de purtat poveri pe umerii lor; unde partidele socialiste – compuse, în cea mai mare parte, din intelectuali – își puteau permite să acționeze independent.

Doresc să sugerez, măcar cu titlu de ipoteză, că unul dintre motivele pentru care marxismul a avut succes în Rusia este, cel puțin în parte, acela că oamenii aflați în închisoare se rup de realitate și ajung la fanatism. Ideile lor sunt mai înguste, mai clare și mai tranșante: convingerile lor sunt mai autentice. Este cazul lui Blanqui, al lui Gramsci, al revoluționarilor germani din anii 1848 și 1850 și al socialiștilor revoluționari ruși din ultimul deceniu al secolului al XIX-lea. În această perioadă existau într-adevăr mase în Germania, Franța, Austro-Ungaria și Marea Britanie, în Belgia și Olanda, însă ele erau favorabile naționalismului și respectau organizațiile religioase, punându-și speranțe în creșterea lentă a prosperității și siguranței economice, având așadar încredere în metodele gradualiste. Zidurile dintre clase s-au subțiat mult mai mult decât prevăzuse teoria, iar conducătorii s-au simțit responsabili pentru viața de

zi cu zi a sutelor de mii de membri ai organizațiilor de partid social-democrate sau laburiste, pașnice și bine organizate. Doctrina refuzului de a colabora cu burghezia, a opoziției față de orice formă de gradualism sau reformism – muncitorii trebuind să obțină puterea doar prin propriile eforturi – nu era aplicabilă; dimpotrivă, din motive evidente, ea s-a potrivit mult mai bine țărilor subdezvoltate. În ciuda importanței teoretice a analizelor marxiste din anii 1880, când comerțul liber și mobilitatea socială au decăzut, paralel cu sporirea protecționismului, a controlului birocratic al statului, a imperialismului militar și a înfrățirii elitelor deținătoare de putere – inclusiv a sindicatelor și asociațiilor naționaliste –, așadar, în pofida creșterii centralismului, pe care Marx a prevăzut-o corect, au prevalat ceilalți factori. Liderii muncitorilor, chiar marxști, au fost atrași, poate fără să dorească sau să își dea seama, în arena unor dispute politice pașnice, în care interesele se ajustau fără a intra în conflict, iar ideea de conciliere, de pluralism și de *modus vivendi* imperfect, dar nu intolerabil, cu celelalte clase, era mai mult sau mai puțin de la sine înțeleasă. Astfel a slăbit credința că un grup de oameni – proletariatul – ar fi reprezentativ pentru întreaga lume viitoare, fiind instrumentul ales de istorie, ale cărui năzuințe reale (așa cum le interpretau conducătorii săi) nu pot fi lezate decât cu prețul unei *lèse-humanité*, al unui păcat împotriva spiritului uman. La rândul său, marxismul a ajuns să fie redus la un tip de pozitivism materialist imatur, o teorie a istoriei printre multe altele, care nu putea pretinde că oferă valori supreme și care ar putea fi atașată – sau sudată – altor sisteme morale: neokantianismul, creștinismul, egalitarismul sau naționalismul. Așa s-a dizolvat Internaționala a Doua – lent și jalnic, fără tam-tam, chiar dacă, uneori, asasinarea lui Jaurès a fost prezentată ca atare.

Și totuși, Internaționala a Doua îi datorăm, într-o măsură mai mare decât oricărei alte surse, cea mai viguroasă formulare a problemelor care ne frământă astăzi mai mult decât oricând: aceste probleme vizează relația dintre libertate și autoritatea centrală pe care ne-o impune industrializarea însăși, indiferent de loialitatea teoretică declarată (relație ce nu devine mai clară sau mai tolerabilă dacă o numim dialectică); vitalitatea forțelor naționale în ra-

port cu cele internaționale; relațiile dintre sindicate și partidele socialiste; acțiunea economică directă în raport cu activitatea partidelor politice; consecințele aplicării metodelor conspiraționale în regimuri represive; conflictul dintre noile naționalisme (și rasisme), apărute în cursul luptei împotriva imperialismului, în condițiile utilizării la maximum, sub conducere centralizată, a resurselor regiunilor subdezvoltate în folosul întregii omeniri; evaluarea rolului jucat în declanșarea războaielor și revoluțiilor de factori exclusiv economici, în comparație cu sentimentele naționale sau imperialiste (care nu erau consecința directă a unor factori economici); posibilitatea prevenirii războaielor prin „acțiune industrială” – greve generale și alte intervenții ale organizațiilor muncitorești –, ca să nu mai vorbim despre numeroasele probleme de legislație socială, politică de emigrare, reformă penală, drepturile femeilor, teme care, în anii 1889–1914, au captat atenția unui șir lung de congrese, cu discursuri interminabile, desfășurate la Paris, Bruxelles, Londra, Amsterdam, Stuttgart, Copenhaga sau Basel.

În pofida imensei transformări suferite de marxism după anul 1918, trebuie să recunoaștem că aceste probleme vechi sunt departe de a fi soluționate astăzi în această parte a lumii.¹ Oare aceasta se întâmplă pentru că vremurile ne depășesc, pentru că suntem nefiresc de anacronici, pentru că suntem ultimii oameni preistorici, care vom dispărea o dată cu nașterea noii lumi? Sau, poate, pentru că Marx, la fel ca mulți deschizători de drumuri, a exagerat nepermis accentuând relativitatea istorică și caracterul trecător al tuturor problemelor sociale, nu numai în fața procesului timpului și schimbării, ci și a capacității oamenilor de a le pune capăt o dată pentru totdeauna, printr-o soluție unică, rațională și definitivă? Oare, în acest caz, problemele noastre își vor ocupa locul în muzeul de antichități (ca să citez expresia lui Engels), iar vasta operațiune de transformare revoluționară va pune capăt, dacă nu astăzi, atunci mâine, marii și teribilei dezbateri, permițând, în sfârșit, istoriei omenirii să înceapă? Cred că, de vreme ce majoritatea profețiilor lui Marx nu s-au adeverit, poate că marea și atotcuprinzătoarea sa viziune despre om și istorie se va dovedi nu mai puțin dezamăgitoare.

¹ Berlin se referă la societatea occidentală (*n. trad.*).

REVOLUȚIA ROMANTICĂ

O criză în istoria gândirii moderne

Subiectul pe care îl voi trata reprezintă un punct de cotitură în istoria gândirii politice occidentale și, într-un sens mai larg, în istoria gândirii și comportamentului europenilor. Prin punct de cotitură înțeleg o transformare de perspectivă. Este ceva diferit de tipul de schimbare care se produce când o descoperire, chiar de importanță crucială, rezolvă cele mai importante și mai chinuitoare probleme. O soluție oferită unei probleme, formulată în termenii acelei probleme, nu modifică în mod necesar categoriile și conceptele în lumina cărora s-a prezentat întrebarea; în cel mai bun caz, ea conferă acestor categorii mai multă autoritate și vigoare. Descoperirile lui Newton nu au năruit temeliile fizicii lui Kepler și celei a lui Galilei. Ideile și metodele economice ale lui Keynes nu au întrerupt continuitatea perspectivei create de Adam Smith și Ricardo. Un punct de cotitură înseamnă altceva: o schimbare radicală în întregul cadru conceptual în care au fost puse întrebările; noi idei, noi cuvinte, noi relații în termenii cărora vechile probleme sunt nu atât rezolvate, cât făcute să pară străine, depășite și, câteodată, ininteligibile, astfel încât întrebările și îndoielile chinuitoare din trecut să pară moduri bizare de gândire sau confuzii ce țin de o lume apusă.

În istoria gândirii politice occidentale au existat (după părerea mea) trei puncte de cotitură majoră de acest tip. Unul dintre ele este de obicei fixat în intervalul scurt, dar misterios, dintre moartea lui Aristotel și ascensiunea stoicismului, când, în mai puțin de douăzeci de ani, școlile filosofice dominante în Atena au încetat să îi conceapă pe indivizi inteligibili exclusiv în contextul vieții sociale. Mai mult, s-a renunțat la discutarea problemelor legate de viața publică și politică ce preocupaseră Academia și Liceul, ca și cum

aceste probleme și-ar fi pierdut din importanță sau din semnificație. Discursul despre om a început să se facă exclusiv în termenii experienței interioare și ai salvării individuale, oamenii fiind concepuți ca entități izolate, a căror virtute constă în capacitatea lor de a se izola cât mai mult cu putință. Această reevaluare de proporții a tuturor valorilor – de la public la privat, de la exterior la interior, de la politic la etic, de la cetate la individ, de la ordinea socială la anarhismul apolitic, precum și schimbările care au survenit implicit în idei și limbaj, nu ar fi putut avea loc doar în cei cincisprezece sau douăzeci de ani de după moartea lui Alexandru cel Mare, așa cum susțin istoricii gândirii. Nu știm, și poate că nu vom ști niciodată, cât de mare a fost în secolul anterior opoziția sistematică față de perspectiva conținută în ideile lui Platon și ale lui Aristotel. Cunoaștem prea puțin despre gândirea primilor cinici, sceptici și sofști, care considerau că treburile obștești nu au nimic de-a face cu rațiunea obiectivă. Tot ce știm despre acești predecesori și oponenți ai lui Platon și ai lui Aristotel – sau aproape tot ce știm – am aflat din scrierile adversarilor lor. Este ca și cum tot ce am ști despre teoriile lui Bertrand Russell ar fi preluat din manuale sovietice sau tot ce am ști despre Evul Mediu ar fi preluat din scrierile lui Bertrand Russell. În orice caz, în mod cert, acesta a fost un punct de cotitură major în istoria gândirii umane; din acel moment, nimic nu a mai fost ca înainte.

O răsturnare de dimensiuni egale mi se pare a fi fost inițiată de Machiavelli. Distincția netă între virtuțile naturale și cele morale, supoziția că valorile politice nu sunt numai diferite de etica creștină, dar pot, în principiu, să fie chiar incompatibile cu aceasta, concepția utilitaristă a religiei, discreditarea teologiei și justificărilor metafizice și teologice, a înseși noțiunii de comunitate ideală, demascată ca o contradicție logică în plan teoretic și cu efecte practice dezastruoase – toate aceste idei erau noi și surprinzătoare. Oamenilor nu li se mai ceruse vreodată să aleagă între două tipuri ireconciliabile de valori, publice și private, într-o lume lipsită de scop; nu li se spusese până atunci că nu există, în principiu, nici un criteriu obiectiv, suprem de opțiune, întrucât cele două tipuri de valori aveau prea puține elemente comune și duceau în direcții

adesea opuse. Nu voi discuta aici în detaliu consecințele acestui pumnal înfipt în inima tradiției europene, așa cum îl numea Meinecke.

Al treilea mare punct de cotitură – pe care îl consider cel mai important, întrucât nici o revoluție de o asemenea anvergură nu s-a mai întâmplat de atunci încolo – a avut loc către sfârșitul secolului al XVIII-lea, în special în Germania. Deși este îndeobște cunoscut sub numele de „romantism“, înțelesul și importanța lui nu au fost pe deplin apreciate nici în ziua de azi. Aș dori să îmi formulez teza în cea mai simplă manieră posibilă – poate într-un mod prea simplu pentru a putea fi în întregime corect. Teza mea este următoarea: secolul al XVIII-lea a asistat la distrugerea noțiunilor de adevăr și legalitate în etică și politică, nu doar a adevărului obiectiv și absolut, ci și a celui subiectiv și relativ, ceea ce a avut rezultate uriașe, realmente incalculabile. Mișcarea pe care o numim romantism a transformat etica și politica modernă într-un mod mult mai profund decât s-a crezut.

II

De-a lungul întregului traseu urmat de tradiția dominantă a gândirii occidentale, s-a presupus că toate întrebările generale se încadrau în același tip logic: și anume, erau chestiuni de fapt. Ca atare, le puteau răspunde cei care dețineau datele adecvate și le puteau interpreta corect. Se credea că, dacă unei întrebări nu i se poate, în principiu, oferi un răspuns, ea nu este o întrebare autentică, că există undeva o soluție pentru toate problemele, chiar dacă poate fi disimulată și greu de găsit, precum o comoară ascunsă – supoziție luată ca de la sine înțeleasă de pozitivisti Epocii Luminilor, de cei din secolul al XIX-lea și, de asemenea, din zilele noastre. Este supoziția majoră implicită întregii gândiri occidentale anterioare momentului la care mă refer. În această privință, se credea că problemele morale și politice nu diferă de celelalte. Întrebări precum „Care viață este cea mai bună pentru oameni?“, „De ce să mă supun unei persoane sau alteia?“ (poate cea mai importantă întrebare

a filosofiei politice), „Ce sunt drepturile?“, „Ce este libertatea și de ce trebuie ea dobândită?“ și altele asemenea erau socotite, în principiu, susceptibile de a primi răspunsuri la fel ca întrebările prin excelență factuale: „Din ce se compune apa?“, „Câte stele există?“, „Când a murit Iuliu Cezar?“, „Pe ce picior a trecut el Rubiconul?“, „De ce a exterminat Hitler atâția oameni?“, „Există Dumnezeu?“ S-ar putea să nu știu care este distanța dintre Lisabona și Constantinopol sau dacă un pacient va muri de o anumită boală, dar știu unde trebuie să caut un răspuns la aceste întrebări, ce să fac, ce autorități să consult. Știu care propoziții ar putea fi răspunsuri la întrebarea mea și care nu. Iată ce vreau să spun când declar: Știu că răspunsul corect poate fi în principiu descoperit, chiar dacă nu îl știu și chiar dacă nimeni – cu excepția unei ființe omnisciente – nu îl poate ști.

Au existat controverse aprige între aspiranții rivali la un asemenea tip de cunoaștere. Unii căutau sursa adevărului în revelația individuală, în credința dogmatică, în cărțile sfinte sau în edictele emise de interpreteții autorizați ai unui astfel de adevăr – vrăci, preoți, Biserici, profeți, oameni ce comunicau cu forțe oculte. Nu toate Bisericile au dat mereu același răspuns, dar se presupunea că asemenea răspunsuri există: dacă cele ale unei secte sau ale unei religii nu satisfac, atunci trebuie căutate altele. Unii căutau răspunsuri în intuițiile metafizicienilor sau în conștiința individuală, în înțelepciunea tradițională a tribului sau culturii ori în sufletul nealterat al omului bun și simplu. Unii țineau seama de vocea poporului întrunit în adunări, alții, de vocea monarhului sau a conducătorului divin. Unii credeau că adevărul este atemporal, alții, că el evoluează istoric. Adevărul era căutat în trecut sau în viitor, în această viață sau în cea de apoi, în pretențiile rațiunii sau ale misticilor și ale altor surse iraționale, în teologie, în aplicarea metodelor matematice la datele experienței, în simțul comun sau în laboratoarele celor care cercetau științele naturii. S-au purtat războaie de exterminare împotriva pretențiilor rivalilor de a răspunde corect la aceste întrebări. Și lucrurile nici nu ar fi putut sta altfel, de vreme ce răsplata era rezolvarea unor probleme de viață și de moarte, salvarea personală și o viață în acord cu adevărul. Aceasta a fost cre-

dința împărtășită de platonicieni, stoici, creștini și evrei, de gânditori și oameni de acțiune, de credincioși și necredincioși de toate nuanțele până în ziua de astăzi.

În ciuda enormelor diferențe dintre aceste perspective, toate împărtășesc o supoziție extrem de generală sau, mai bine zis, trei ramuri ale uneia și aceleiași supoziții. Potrivit primeia, există o entitate numită „natură umană“, naturală sau supranaturală, aptă de a fi înțeleasă de către experți calificați. Potrivit celei de-a doua, a avea o natură proprie înseamnă a urmări anumite scopuri impuse sau imprimate de Dumnezeu sau de natura impersonală a lucrurilor – cu alte cuvinte, însăși urmărirea acestor scopuri îi face pe oameni umani. A treia supoziție este că aceste scopuri, laolaltă cu interesele și valorile care le corespund (și a căror descoperire și formulare intră în sarcina teologiei sau a filosofiei științei), nu pot intra în conflict unele cu altele, ci dimpotrivă, trebuie să formeze un întreg armonios.

Cea mai clară expresie a acestor supoziții este concepția clasică, medievală și modernă, asupra legilor naturii. Ele au fost acceptate de toată lumea: nici cei mai acerbi critici ai conceptului de lege a naturii – sceptici, empiriști, subiectiviști, adepții evoluției organice sau istorice – nu s-au îndoit de existența lor. Potrivit lui Aristotel, un sofist observase că focul ardea atât în Atena, cât și în Persia, deși ideile sociale și morale se schimbau neîncetat.¹ La fel, Montesquieu spusese că regele aztec Montezuma nu a vorbit în deșert când i-a spus lui Cortés că religia creștină este, probabil, ideală pentru spanioli, însă religia aztecă se potrivește poporului său.²

¹ „După opinia unora, toate normele juridice aparțin acestei ultime forme de drept, pentru că, spun ei, ceea ce e natural e imuabil și are pretutindeni aceeași forță (de exemplu, focul arde la fel și aici, și în Persia), pe când dreptul are un caracter variabil“ (Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1134b, 26, trad. Stella Petecel, Editura IRI, București, 1998) – *n. trad.*

² „În diferitele religii există multe legi cu caracter local. Când Montezuma se încapățâna atât de mult în a susține că religia spaniolilor era bună pentru țara lor, iar cea a Mexicului, pentru țara lui, el nu susținea o absurditate, pentru că într-adevăr, legiuitorii nu au putut să nu țină seama de ceea ce natura nu stabilise înaintea lor“ (Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, trad. Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1970, c. 24, p. 181) – *n. trad.*

Aceasta a părut scandalos celor care credeau că adevărurile morale, politice sau religioase sunt valabile pentru oricine, oriunde și în orice epocă. Atât Bisericele, cât și materialiștii și pozitiviiști dogmatici, ca Helvétius, Condillac și apropiații lor, au adoptat acest punct de vedere. Dar chiar relativiiști și scepticii s-au abținut să spună că indivizii și societățile au nevoi diferite în funcție de diferitele condiții geografice și climaterice sau diferitele sisteme juridice și educative, sau perspectivele și modelele generale de viață – adică tot ce Montesquieu numea spiritul legilor. Cu toate acestea, exista convingerea că se pot descoperi răspunsuri obiective la astfel de probleme – trebuia doar să cunoști condițiile în care trăiesc oamenii. Având aceste date, ai putea pretinde, cu aerul că ai descoperit un adevăr etern, că ceea ce este bun în Persia poate fi rău la Paris, deoarece nevoile persanilor sunt diferite de cele ale parizienilor. Răspunsurile continuau să fie obiective, adevărul recomandat Persiei nu îl contrazicea pe cel recomandat Parisului. Îți bați soția în Buhara, dar nu la Birmingham: circumstanțe diferite dictează metode diferite, deși scopurile sunt, în linii mari, aceleași sau diferă în funcție de stimuli.

Acest punct de vedere era la fel de valabil și pentru un sceptic radical precum Hume: pentru a găsi un mod de viață corect nu are rost să cauți idei înăscute sau adevăruri *a priori*. Cele dintâi nu există; celelalte nu furnizează informații despre lume, ci doar despre modul în care ne utilizăm cuvintele și simbolurile. Înseamnă că nu avem unde căuta răspunsul la problemele care ne frământă? Dimpotrivă. Oamenii caută cu precădere valorile: ei urmăresc satisfacerea propriilor nevoi. Știința psihologiei empirice va spune ce anume își doresc oamenii, ce le stârnește aprobarea sau dezaprobarea, iar sociologia sau antropologia socială va enunța asemănările și deosebirile dintre nevoi și valorile politice sau morale împărtășite de diferite națiuni, grupuri, clase sau civilizații. Până și Școala germană de istorie, care a fost cea mai categorică în a denunța orice concept de principiu imuabil și universal, a susținut un sens al continuității unei anumite entități „organice” – o anumită națiune, un anumit trib, o anumită tradiție. Doctrinile acestei Școli, cel puțin la început (scrierile unor Herder, Savigny, Niebuhr și, dintre

englezi, Burke), nu susțineau și nici nu sugerau că aceste modele diferite de dezvoltare ar fi ostile unul altuia, că nu constituiau o vastă unitate în diferență, ca elemente ale unui întreg grandios. Este esența celebrei parabole a celor trei inele (Lessing), atât de reprezentativă pentru întreaga Epocă a Luminilor.

Holbach scria că omul este un lucru în natură la fel ca alte entități tridimensionale; că etica este o știință care a descoperit mai întâi ce este natura umană, apoi, care sunt nevoile ei și, în cele din urmă, cum trebuie satisfăcute aceste nevoi. Politica este, în această viziune, o știință a eticii aplicate grupurilor – moralitatea și politica sunt științele domesticirii și satisfacerii animalelor umane sau, folosind o metaforă diferită, agricultura intelectului, cum spunea Helvétius. Le Mercier de la Rivière declara că scopurile umane sunt date de constituția naturii umane. Nu le putem modifica, putem doar înțelege legile care le guvernează și acționa în consecință. Politica este o formă de navigație: ea presupune cunoașterea mărilor, a vânturilor, a stâncilor și a porturilor în care dorim în mod necesar să acostăm: aceasta înseamnă a fi rațional. „Despotismul legilor și despotismul personal al legiuitorului sunt unul și același lucru: despotismul puterii irezistibile a evidenței“, spunea Le Mercier.¹ Legiuitorul nu este decât un constructor: planul a fost trasat de natură. Helvétius scria că nu îl interesează dacă oamenii sunt virtuoși sau vicioși: nu este necesar decât să fie inteligenți – căci dacă sunt inteligenți, își vor urmări propria fericire prin cele mai eficiente mijloace, fie că își dau seama de aceasta, fie că nu, indiferent de interpretarea pe care o dau comportamentului lor. Montesquieu credea că modurile de a atinge țeluri comune tuturor oamenilor – fericirea, dreptatea sau stabilitatea – diferă în împrejurări diferite. Hume era de părere că aceste țeluri sunt subiective și imposibil de demonstrat *a priori*; Herder scria că ele nu sunt universale și nici pe deplin raționale, depinzând de stadiul de dezvoltare organică a unei societăți date, care își urmează propria și unica sa cale. Dar dacă scopurile, subiective sau obiective, uni-

¹ *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Londra, 1797, vol. I, p. 311.

forme sau variabile, sunt date de Dumnezeu, de natură sau de tradiție, atunci singurele probleme autentice rămase în suspensie vizează alegerea mijloacelor. Problemele politice se dovedesc exclusiv probleme de tehnologie.

Mai mult, pot exista diferențe și pe alt plan. Unii gânditori, plasându-se în tradiția lui Platon, credeau că aceste scopuri pot fi descoperite numai de experți special pregătiți: înțelepți, vizionari inspirați de vreo divinitate, *philosophes*, savanți sau istorici. Condorcet nu vedea nici un motiv pentru ca, în sfera umanului, progresul să nu poată fi realizat de un guvern de experți în științele omului, cu condiția ca oamenilor să li se aplice aceleași metode ca societăților de albine sau de castori. Herder a respins categoric acest punct de vedere, deoarece comunitățile de oameni se dezvoltă și se transformă urmărind scopuri spirituale, ceea ce, evident, nu este cazul albinelor sau al castorilor. Dar nu a avut nimic de spus împotriva ideii lui Condorcet că „natura leagă adevărul, fericirea și virtutea într-un lanț imposibil de rupt”¹ – altfel nu ar mai exista cosmosul. Dacă s-ar putea demonstra, de exemplu, că adevărul este incompatibil cu fericirea sau fericirea cu virtutea, atunci, continuând să le privim pe toate trei ca valori absolute (ceea ce era un truism în secolul al XVIII-lea, dar și în multe alte epoci), nu s-ar putea oferi, în principiu, nici un răspuns obiectiv demonstrabil întrebărilor: „Ce scop trebuie să urmărim?”; „Care este modul optim de viață?” Iar dacă acestor întrebări nu li se poate răspunde nici măcar în principiu, de ce oare le mai formulăm? Kant și Rousseau s-au dezis de Platon, afirmând că răspunsurile la întrebările despre valori nu erau subiecte de expertiză, întrucât orice om rațional (și orice om poate fi rațional) este în stare să descopere răspunsul la aceste întrebări morale fundamentale. Mai mult, răspunsurile date de toți oamenii raționali la aceste întrebări trebuie să coincidă în mod necesar. Încrederea lor în democrație se bazează pe această doctrină.

Insist asupra faptului, crucial, în opinia mea, că toate aceste școli, deși diferite, au căzut de acord că problemele referitoare la

¹ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. de O.H. Prior și Yvon Belaval, Paris, 1970, p. 228.

valori sunt o categorie de probleme factuale. De vreme ce un adevăr – cum ar fi răspunsul la întrebarea: „Trebuie să caut dreptatea?” – nu poate fi incompatibil cu alt adevăr – de exemplu: „Trebuie să fiu milostiv?” (două propoziții adevărate nu se pot contrazice) –, se poate obține, cel puțin în principiu, o stare de lucruri ideală care să reunească soluțiile corecte la toate problemele centrale ale vieții sociale. Toate impedimentele în calea realizării acestei stări nu pot fi decât empirice sau contingente. Toate slăbiciunile, greșelile, viciile și carențele omenești, așadar, tot ce este rău și tragic, se datorează ignoranței și erorilor. Dacă oamenii ar ști, nu ar mai comite greșeli; dacă nu ar mai greși, ar putea – și, întrucât sunt ființe raționale, ar trebui – să urmărească satisfacerea intereselor lor reale, aplicând metodele cele mai eficiente. Aceste activități, în măsura în care sunt bazate pe rațiune, nu pot intra niciodată în conflict. În natura umană nu există nimic care să facă inevitabilă tragedia. Păcatul, crima, suferința sunt forme de nepotrivire datorate orbirii. Cunoașterea, concepută fie științific, fie mistic, empiric ori teologic, în cer sau pe pământ, generează frumusețe, armonie și fericire. În lumea sfinților sau a îngerilor nu există incompatibilități.

III

Virtutea înseamnă cunoaștere. Aceasta este dogma centrală a gândirii occidentale, cu toate ramificațiile ei, care a supraviețuit colapsului filosofiei clasice grecești, ascensiunii creștinismului, a supraviețuit barbarilor și Bisericii medievale, Renașterii și Reformei, punându-și realmente, într-un fel sau altul, pecetea asupra tuturor. Acest pilon al raționalismului european, acest stâlp central al marelui trepied, a fost săpat sau cel puțin fisurat de mișcarea romantică. Ceea ce țin să remarc mai întâi este faptul că unii romantici au retezat cea mai adâncă rădăcină a perspectivei clasice, și anume credința că valorile, soluțiile la problemele referitoare la acțiune și alegere, pot fi cumva descoperite. Romanticii susțineau că, dimpotrivă, unele dintre aceste probleme nu au nici un răspuns, fie el subiectiv, fie obiectiv, empiric sau *a priori*. În al doilea rând, ei nu

mai puteau garanta că, în principiu, nu există un conflict între valori sau că, dacă ar exista, s-ar găsi o soluție. La fel ca Machiavelli, credeau că a nega acest lucru era o formă de autoamăgire naivă, superficială, patetică și cu rezultate totdeauna dezastruoase. În al treilea rând, teza mea este că, prin doctrina pozitivă, romanticii au introdus o nouă scară de valori, ireconciliabilă cu cea veche, și că cei mai mulți europeni din zilele noastre sunt moștenitorii acestor două tradiții opuse. Acceptăm ambele perspective și trecem de la una la alta într-un mod pe care nu l-am putea evita dacă am fi sinceri cu noi înșine, dar care este incoerent din punct de vedere intelectual. Simpla schițare a acestei schimbări bruște de perspectivă ar fi o muncă de-o viață. Ceea ce pot să fac aici este să punctez câteva aspecte ultrasimplificate, care ar putea să contureze acest fenomen revoluționar.

IV

Elementul distructiv – primul indiciu al cutremurului care avea să se producă – poate fi depistat în paginile nevinovate ale unor Rousseau și Kant. Știm cu toții că, potrivit lui Rousseau și lui Kant, pentru a descoperi ce ar trebui să fac, trebuie să ascult de o voce interioară. Această voce rostește comenzi: ea poruncește. Rousseau o numește rațiune. Kant, la rândul său, o califică drept rațională, oferind unele criterii conform cărora apelul acesteia să poată fi distins de acelea ale altor voci rivale – a emoției, de exemplu, sau a interesului egoist. Și totuși, ambiț gânditori, în ciuda dezacordului profund cu anumite aspecte ale filosofiei iluministe, îi aparțin în măsura în care toate comenzile vocii interioare a rațiunii par obiective, universale, atemporale și adevărate pentru toți oamenii, oriunde și oricând, potrivit tradiției legii naturale. Dar în doctrina kantiană, această voce capătă caracteristici specifice: conceptul central este aici acela de responsabilitate individuală. Simpla formulare a întrebării privitoare la ce ar trebui să facă un om (și, printr-o transferare firească – pe care Kant s-a temut să o sublinieze în contextul politic respectiv –, ce ar trebui să facă întreaga

comunitate) presupune posibilitatea ca un om sau un grup să acționeze într-un fel sau în altul; cu alte cuvinte, posibilitatea de a alege. Opțiunea unui om, în măsura în care poate fi numită ca atare, trebuie să fie liberă. Dacă el este determinat să acționeze de forțe pe care nu le poate controla, fie ele fizice (cum susțineau unii filosofi din secolul al XVII-lea), fie psihologice (dorințe, temeri, speranțe), fie fiziologice sau biologice (cum credeau materialistii secolului al XVIII-lea), atunci noțiunea de alegere este, pentru Kant, goală de conținut și cuvinte precum „trebuie“, „scop“, „datorie“ ș.a.m.d. nu mai au nici o semnificație. La rândul său, Rousseau consideră că individul întruhidează esența libertății sale. După el, a limita libertatea cuiva, indiferent de bunele intenții cu care ai face-o, în așa-zisul lui interes, cum recomandau reformatorii secolului al XVIII-lea despoților luminați, înseamnă a ucide umanitatea acelui individ, a-l reduce la nivel de animal sau de obiect. În concepția lui Kant, pentru a fi cu adevărat liber, un om trebuie să fie liber să aleagă răul și binele în egală măsură; altminteri nu există nici un merit în alegerea (rațională) a binelui, și însăși noțiunea de răsplată este discreditată. A fi liber înseamnă a fi autonom. Dacă sunt determinat de ceva asupra căruia nu pot exercita nici un control, nu sunt liber. Dar năzuința către fericire poate fi un asemenea factor de control exterior: este posibil să nu fiu în stare să o controlez. În plus, fericirea este ceva care nu este neapărat obținut: ea depinde de prea multe circumstanțe asupra cărora nu am nici o putere. Dacă scopul sau datoria mea este de a duce la bun sfârșit o anumită acțiune, atunci trebuie să fiu în stare să o fac. Nu mi se poate reproșa că nu am făcut ce este dincolo de puterile mele. Numai dacă sunt în stare să aleg liber, se poate spune că am obligații sau responsabilități în calitate de agent moral. (La fel în cazul culturii sau națiunii mele.) Dacă sursa regulilor morale sau politice îmi este exterioară, atunci nu mai sunt liber, nu sunt capabil de alegere rațională.

Conform acestui mod de gândire, valorile creaturilor raționale trebuie, așadar, să fie impuse de ele însele. Dacă ele provin dintr-o sursă exterioară, apare o dependență față de acea sursă și, implicit, lipsa de libertate. Este ceea ce vrea să spună Kant când scrie că auto-

nomia stă la baza întregii moralități: a fi la cheremul unei forțe exterioare, fie natura oarbă, fie o forță transcendentă, Dumnezeu sau natură, care îmi poruncește cum vrea, înseamnă heteronomie, o formă de dependență față de ceva ce scapă controlului meu, adică sclavie. Eu sunt singurul care pot fi autorul valorilor mele. Trebuie într-adevăr să ascult de reguli, sunt însă liber, cum spunea Rousseau, deoarece regulile sunt fixate de mine. Comenzile venite din exterior degradează omul; tocmai pentru că oamenii și numai ei sunt cei care creează valorile, ei sunt purtătorii valorii supreme. A folosi oamenii pentru scopuri care nu sunt ale lor, prin urmare, a exploata ființe umane, a le umili, a le degrada, înseamnă a le nega esența umană, a nega faptul că sunt oameni – iar acesta este cel mai odios păcat cu putință. Pentru a justifica constrângerea, înrobirea sau strivirea unei creaturi, trebuie să argumentez că o fac în numele unei valori mai mari decât creatura a cărei libertate o încalc. Dar dacă *ex hypothesi* nu pot exista asemenea valori – căci toate valorile sunt create de opțiunea umană liberă și rațională –, atunci săvârșirea unor astfel de fapte este o încălcare a celei mai înalte valori, a scopurilor ultime pe care rațiunea omenească și le propune pentru sine: rațiunea și opțiunea rațională sunt esența umanității oamenilor, a demnității lor ca ființe omenești, a diferenței lor – ca ființe libere – față de obiecte neînsuflețite și animale. Din acest motiv simțim o reacție atât de violentă când, oricine am fi, îi vedem pe semenii noștri manipulați, brutalizați, dezumanizați, tratați ca sau transformați în dobitoace.

Kant vorbește ca și cum aceste reguli ar fi comenzile rațiunii. Prin urmare, dacă sunt valabile pentru mine, atunci ele trebuie să fie valabile pentru orice altă creatură rațională, întrucât ține de esența rațiunii, atât a celei teoretice, cât și a celei practice, în științe și în viață, să fie universal valabilă. Indiferent dacă expresia rațiunii este religioasă sau umanistă, ea reprezintă singura bază a noțiunii noastre de drepturi și reguli morale, a libertății, egalității și demnității tuturor oamenilor ca atare. Kant numește aceste reguli imperative categorice.

Poate că, spre deosebire de Hume, Kant nu și-a propus în mod conștient să traseze o distincție netă între imperative și enunțurile factuale; în orice caz însă, formula sa a avut consecințe revoluțio-

nare. Comenzile sau imperativele nu sunt declarații de fapt, ele nu sunt descrieri, nu sunt adevărate sau false. Pot fi corecte sau incorecte, corupte sau dezinteresate, pot fi inteligibile sau obscure, triviale sau importante, însă nu descriu nimic: ele ordonă, orientează, amenință și generează acțiunea. Analog, un scop sau o valoare este ceva pe care un om își impune să îl atingă, și nu o entitate independentă peste care poți să dai din întâmplare. Valorile nu sunt produsele naturale pe care o știință, cum ar fi psihologia sau sociologia, să le poată studia, ele sunt produse de oameni, sunt forme de acțiune liberă sau de creație.

Kant, ce-i drept, nu tinde spre această concluzie; ea se opune, de fapt, tuturor ideilor în care credea – adică universalitatea rațiunii, posibilitatea demonstrării raționale a valorilor morale. Dar unii urmași romantici ai lui Kant au tras toate consecințele concepției: valorile sunt comenzi, ele sunt create, nu descoperite. Vechea analogie dintre cunoașterea morală (sau politică) și cea științifică, metafizică sau teologică este abrogată. Moralitatea – și politica, în măsura în care este moralitate socială – este un proces creativ: noul model romantic este acela al artei.

Cum procedează artistul? El creează ceva, el se exprimă, nu copiază, nu imită și nu transcrie (așa cum ar face artizanul). Artistul acționează, produce, inventează; el nu descoperă, nu calculează nu deduce, nu argumentează. Într-un anumit sens, a crea înseamnă a depinde exclusiv de tine însuși. Invenți atât scopul, cât și calea de a-l atinge. Herzen se întreba unde se află cântecul înainte de a fi compus; unde este dansul înainte de a fi dansat, unde este poemul înainte ca poetul să-l fi rostit. Ele nu există într-o sferă exterioară, așteptând să fie descoperite de experți sau de oamenii obișnuiți. Întreaga creație este, într-un anumit sens, o creație din nimic. Este singura activitate complet autonomă a omului. Este eliberarea din chingile legilor cauzale, din mecanismul lumii exterioare, din influențele mediului înconjurător sau ale pasiunilor care mă guvernează – factori față de care eu nu sunt decât un obiect al naturii la fel ca arborii, pietrele sau animalele.

Dacă esența omului este controlul asupra propriei persoane și alegerea conștientă a propriilor scopuri și forme de viață, atunci

aceasta constituie o ruptură completă cu vechiul model care a dominat noțiunea de loc al omului în cosmos. Este distrusă noțiunea de lege a naturii decurgând din nevoia de armonie cu natura, conceperea funcțională a omului, împlinit după ce își găsește locul în orchestra universală – piatra de temelie necontestată a cosmologiei morale și spirituale europene de la presocratici la Rousseau. Căci încercarea de a conforma propria persoană unui ceva care ascultă de propriile legi, conceput fie static, fie dinamic, ca realitate imutabilă aflată în spatele fluxului experienței sau ca proces intenționat realizat în natură sau în istorie, este similară supunerii față de ceva pe care nu îl pot determina, față de legi care dictează din exterior. Sau, dacă legile vorbesc și din interiorul meu, în orice caz nu sunt create și nu pot fi schimbate în mod liber de indivizi sau de societăți. Dacă a fi liber este condiția pentru a fi uman și dacă a fi liber înseamnă a emite legi pentru sine, atunci valabilitatea și adevărul principiilor de acțiune nu provin dintr-o autoritate exterioară, indiferent cât de semeață ar fi sursa acesteia, ci din faptul că autoritatea este instituită de un agent liber.

Aceasta este o răsturnare a noțiunii de adevăr înțeles în termeni de corespondență sau, în orice caz, ca relație stabilă cu o *rerum natura* dată pentru totdeauna, constituind baza legii naturii. Concepția tradițională asupra lumii este transformată. Arta nu este nici imitație, nici reprezentare, ci *expresie*. Sunt cu adevărat eu însumi când creez, adică atunci când se manifestă scânteia divină din mine și nu capacitatea de a raționa. Acesta este sensul în care sunt creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (*sicut Deus*). Natura nu mai este Mama Natură sau Doamna Natură, nici despotul materialistilor, nici suverana deiștilor, nici slujnica binevoitoare a lui Hume, nici *natura naturans* a lui Shaftesbury, „All-loving and All-lovely, All-divine!”¹, ci, în oricare ipostază o întâlnesc, ea este omologul actului sau spiritului, materia asupra căreia îmi exercit voința, este cea pe care o modelez.

Această imagine îi obsedează pe romanticii germani – Wackenroder, Tieck, Jacobi, Schiller, Novalis, frații Schlegel, Schelling.

¹ *The Moralists: A Philosophical Rhapsody*, Londra, 1709, partea a III-a, secțiunea I, p. 158.

Cea mai originală și poate cea mai vie expresie o găsim în primele scrieri ale lui Fichte, care a extins noțiunea de imperativ categoric dincolo de Kant și contrar vederilor acestuia. Devin conștient de mine, spunea Fichte, nu ca de un element într-o structură mai cuprinzătoare, ci în conflict cu non-eul, *Anstoss*, impactul violent al ciocnirii cu materia moartă, căreia îi rezist și pe care trebuie să o supun proiectului meu creator și liber. Eul este activitate, efort, auto-determinare. El vrea, modifică, cizează lumea, atât prin gândire, cât și prin acțiune, conform propriilor concepte și categorii. Pentru Kant, aceasta era o activitate preconștientă a imaginației. Pentru Fichte, o activitate creatoare conștientă. „Nu accept nimic pentru că trebuie“, spunea el (opunându-se unor gânditori de dinaintea sa, precum Descartes sau Locke), „cred ceva pentru că vreau“¹; apoi: „Dacă omul permite să i se facă legi din voința altora, el devine un animal, adică își prejudiciază demnitatea umană înăscută.“² „Eu țin de două lumi“ – de cea materială, guvernată de cauză și efect, și de cea spirituală³, în care „sunt în întregime creația mea“⁴. Josiah Royce, rezumând acest aspect al viziunii lui Fichte, scria: „Lumea este un poem [...] visat de viața interioară.“⁵ Lumile noastre sunt literalmente diferite dacă suntem diferiți la nivel spiritual. A fi poet, soldat sau bancher înseamnă a crea lumi diferite. Filosofia mea depinde de tipul de om care sunt – și nu viceversa. Într-un anumit sens, lumea mea trebuie să depindă de libera mea alegere. Materialul – natura moartă (inclusiv corpul meu și funcțiile sale) – este dat; nu și ce fac eu din el: dacă ar fi, atunci aş urma la rândul-mi ciclurile recurente – cauză, efect, cauză – care guvernează materia neînsuflețită sau modelul evoluționist ce determină natura organică, plantele, animalele, corpul meu, simțurile mele, tot ce nu pot controla neîngrădit.

¹ *Johann Gottlieb Fichtes Sämmtliche Werke*, ed. de I.H. Fichte, Berlin, 1845-1846; în continuare SW, vol. 2, p. 256. Referințele la Fichte se vor face indicând volumul și pagina acestei ediții; astfel: SW ii 256.

² SW vi 82.

³ De exemplu, SW ii 282, 288.

⁴ SW vi 82.

⁵ Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston și New York, 1892, p. 162.

Este ceea ce exprimă punctul culminant retoric din celebrele cuvântări ale lui Fichte către națiunea germană (ținute în perioada târzie de activitate), textul de bază al naționalismului german:

Fie crezi în principiul original din om – libertate, perfectibilitate [...], fie nu [...]. Toți cei care au în ei o forță creatoare sau, presupunând că un asemenea dar le-a fost înstrăinat, cel puțin resping ceea ce nu este decât vanitate și așteaptă momentul să poată fi prinși în fluxul vieții originare; sau chiar dacă nu au ajuns la acest punct, au măcar un presentiment confuz al libertății – pen.ru care nu simt nici ură, nici teamă, ci iubire –, aceștia aparțin omenirii primordiale. [...] Toți cei care, pe de altă parte, s-au resemnat să reprezinte doar un produs derivat, de mână a doua, cei care nu sunt decât anexa vieții [...], sunt, ca oameni, niște străini, niște excluși [...]. Toți cei care cred în libertatea spiritului [...] sunt alături de noi [...]. Toți cei care cred în stavilele puse ființei sau în mersul înapoi, sau care pun natura neînsuflăită la cârma lumii [...] ne sunt străini.¹

Încercarea lui Fichte de a arăta că germanii sunt creatori și că francezii sunt inerți nu face obiectul paginilor de față. Este important de reținut teza sa, și anume că valorile sunt create, nu descoperite. În primele scrieri, radicale din punct de vedere politic, pe când era discipolul lui Rousseau, Fichte credea că valorile sunt create de individul rațional, iar rațiunea, fiind aceeași în toți oamenii, legile și valorile vieții raționale sunt impuse în egală măsură tuturor. În lucrările ulterioare, eul este identificat succesiv cu demiurgul transcendent, marele spirit creator – ale cărui aspecte sau fragmente suntem –, adică cu Dumnezeu. Mai târziu, Fichte identifică eul transcendent cu omul în general; în fine, cu poporul german sau cu orice grup ori comunitate „creatoare”; numai așa individul își poate împlini eul autentic, interior, creator și atemporal. „Individul nu există”, declara Fichte; „el nu trebuie în nici un caz să conteze, ci trebuie să dispară cu desăvârșire; numai grupul există.”² „Viața rațiunii constă în faptul că individul se pierde în cadrul speciei – riscându-și viața de dragul altora și sacrificându-și

¹ SW vii 374–375.

² SW vii 37–38.

viața pentru binele celorlalți.”¹ Funcția libertății este de a realiza „libertatea deplină, independența totală față de orice ne este străin, împlinirea ego-ului nostru pur”². Dacă acest ego este identificat cu „poporul”, atunci poporul are dreptul moral de a-și împlini propriul destin apelând la orice armă a inteligenței și forței.

Nu atrag atenția asupra acestei trăsături a gândirii lui Fichte pentru a indica una dintre sursele naționalismului mistic sau pentru a demonstra latura perversă a individualismului său timpuriu, ci pentru a arăta modul în care esența omului este identificată nu cu rațiunea, care trebuie să fie una și aceeași pentru toți oamenii, ci cu sursa acțiunii, și anume cu voința. Voințele oamenilor pot intra în conflict în aceeași măsură în care produsele rațiunii – enunțurile descriptive adevărate – nu pot, logic, să o facă. Nu am citat decât din Fichte, dar cu greu s-ar putea găsi un scriitor romantic în a cărui operă să nu existe din abundență pasaje de acest gen: este cât se poate de dramatică ruptura cu lumea obiectivă clasică – o imagine despre lume comună unor Platon, Toma d’ Aquino și Voltaire.

De aici decurg multe consecințe noi, atât în plan politic, cât și estetic ori filosofic. „Ego-ul pur” al lui Fichte, identic cu toate eurile pământene de aiurea, eliberează individul artistic sau personalitatea creatoare curajoasă și neînfrântă. Acesta își concepe propriile valori, trăind și murind pentru ele, deoarece ele sunt valorile *lui* – nu există altă sursă din care ele să provină. Spiritul liber și anarhic, venerat în romanul *Lucinde* de Friedrich Schlegel și în romanul epistolar *Wilhelm Lövell* de Ludwig Tieck, duce, în formă socializată, la noțiunea de autarhie – societatea închisă, planificată centralizat, dorită de Fichte și de Friedrich List, dar și de mulți socialiști, societate care se izolează de orice imixtiune exterioară pentru a fi independentă și pentru a-și exprima personalitatea fără intervenția altora. Această autoizolare presupune o concentrare asupra vieții interioare pe care numai eu o pot controla, laolaltă cu definirea eului meu sau a comunității mele în termenii a ceva care nu se supune influențelor exterioare. Autoizolarea este, fără îndo-

¹ SW vii 35.

² SW vi 86–87.

ială, legată istoric de înfrângerile și umilințele pe care Richelieu și Ludovic al XIV-lea le-au provocat germanilor, ca și de nevoia emoțională, resimțită de națiunea înjosită, de a redobândi respectul față de sine, retrăgându-se într-o citadelă interioară care să nu poată fi capturată de cuceritor: viața interioară, tărâmul spiritual pe care nici un tiran nu îl poate înstăpâni, pe care nici un dezastru natural nu îl poate distruge. În secolul XX, un sentiment similar, provocat de înfrângerea în război, a dus la o manifestare mult mai violentă a acestor simptome, deopotrivă defensive și agresive, răspândind la un moment dat maladia, cu consecințele înfiorătoare cunoscute de toți. În orice caz, fie că ambiția lui Richelieu (sau a lui Alexandru cel Mare, sau a lui Iuliu Cezar) și, de aici, sentimentul de neputință încercat de cetățenii aparținând clasei de mijloc și mai ales intelectualilor germani (sau atenieni, sau romani) a dus sau nu la înlocuirea problemelor politice cu cele personale, estetice sau metafizice, este cert că acest proces, care a început aproape imperceptibil către sfârșitul secolului al XVII-lea printre pietiștii din statele germane guvernate despotice, a declanșat cea mai mare revoluție spirituală din timpurile moderne. A încadra astfel de fenomene în contextul lor istoric este, desigur, un demers important, însă influența lor asupra epocii noastre este mai radicală decât ne-ar lăsa să credem orice relatare contemporană lor.

Totul depinde de caracterul, voința și activitatea individului. Munca nu mai este concepută ca o necesitate greu de îndurat, ea devine (pentru Fichte) o datorie sfântă a omului, deoarece numai prin muncă omul își poate imprima personalitatea unică, creatoare asupra materiei moarte, adică asupra naturii. Aceasta duce la apariția conceptelor de demnitate a muncii și de drept la muncă, devenite sacre datorită omului și nu intervenției lui Dumnezeu. Natura autentică a omului nu se caracterizează prin receptivitate pasivă – timp liber și contemplare –, ci prin activitate. Creatorii contrastează cu simplii colaboratori la procesul creativ, mai ales cu aceia pe care Fichte îi califică drept adormiți sau care se lasă purtați de val. Acum apare contrastul între *das Gegebene* – datul – și *das Aufgegebene* – sarcina pe care mi-o trasez și care este sacră, întrucât provine din voința mea „rațională” și descătușată. Filosofia

romantică păstrează și exaltă conceptul de vocație (*Beruf*), care este central în doctrina socială luterană, cu deosebirea că sursa autorității nu mai este acum Dumnezeu sau natura, ci grija individului de a-și alege liber scopul care satisface exigențele naturii sale morale, estetice, filosofice sau politice. „Omul trebuie să fie și să facă ceva.”¹ A ști că ceva constituie menirea mea (sau a națiunii, culturii sau Bisericii mele), nu înseamnă a cunoaște fapte sau a contempla ipoteze într-un spirit științific sau filosofic, nici a mă lăsa condus de emoție (nu emoția stă la baza romantismului; aceasta este o greșeală strigătoare la cer pe care o comit foarte mulți istorici și critici), ci este mai degrabă starea artistului în momentele de inspirație, când știe ce trebuie să facă pentru a-și transpune viziunea interioară, în același timp parte din el și poruncă obiectivă – impusă de el sieși –, de a acționa sau trăi într-un anumit fel. Toate personalitățile creatoare posedă această cunoaștere, fie că sunt artiști, gânditori, oameni de acțiune, fie că creează individual sau în colectiv. A-ți cunoaște adevăratul scop nu înseamnă a cunoaște adevărul așa cum îl concepea gândirea iluministă, conform căreia mai întâi descoperi adevărul, iar apoi îl aplici; dimpotrivă, însăși acțiunea ta îți exprimă convingerile, fiind una dintre ele. Moralitatea și politica nu sunt o înșiruire de propoziții: ele înseamnă acțiune, devotament față de scopurile care trebuie concretizate. A fi om nu este totuna cu a înțelege sau cu a raționa, ci cu a acționa. A acționa, a face, a crea, a fi liber – toate acestea sunt unul și același lucru: aceasta este diferența dintre animale și om. Artistul creează: el nu transcrie și nu descoperă. Dar, cum ne-a învățat Herder, individul este cufundat din naștere în mersul societății sale; viața unei societăți nu este o simplă alăturare a vieților membrilor săi. Comunitățile, adevăratele comunități, creează în colectiv. Astfel, modelul estetic este tradus în termenii sociali și politici ce aveau să joace un rol decisiv în istoria Europei moderne. Fichte afirmă toate acestea mult mai explicit decât Herder sau decât Burke. Se deschide un drum care duce în linie dreaptă la șovinismul romantic al istoricilor germani din secolul al XIX-lea.

¹ SW vi 383.

O variantă aparte a acestei atitudini este încercarea lui Friedrich Schiller de a găsi domeniul de manifestare a libertății în artă, concepută ca tip de joc. Lumea materială este un domeniu al cauzei și efectului, ce ne înrobește corpurile și în care comportamentul nostru este determinat în modul descris și explicat de științele naturii. Ce ne distinge atunci, ca oameni, de restul naturii? Nu faptul că suntem supuși unui determinism mai puțin riguros, deși poate cumva diferit – cum susțineau teoreticienii de odinioară; ci faptul că avem capacitatea de a ne detașa spiritul de lumea naturii (de a ne plasa „deasupra“ acesteia), construind o lume în care se aplică legi și reguli diferite, care sunt libere întrucât noi înșine le-am inventat. Când ne jucăm, noi suntem cei care construim universul și legile sale. Copiii care se joacă de-a pieile roșii *sunt* pieile roșii; nimic nu îi împiedică, deoarece legile obișnuite – sociale, psihologice, chiar fizice – au fost abolite. Putem să modificăm orice, chiar legile logicii, după bunul plac al imaginației noastre. În această lume „numenală“, imaginația și rațiunea noastră nu sunt îngrădite de nimic. În această lume, virtutea este răsplătită, bunătatea, frumusețea și adevărul sunt prețuite, iar viciul este pedepsit, ceea ce, în mod mai mult decât evident, nu se întâmplă în lumea așa-zisă reală. Artă este literalmente joc, invenție, creație din nimic, în care atât componentele lumii, cât și regulile care o guvernează sunt modelate potrivit dorințelor noastre libere și neîngrădite. Putem evada când dorim în această lume, eliberându-ne astfel de rutina vieții fizice. Aceasta este lumea artei, a moralității, a rațiunii. Valorile ei nu sunt descoperite, ci create, iar noi dispunem relația acestor valori. Schelling concepe la rândul său lumea ca o activitate creatoare continuă a Spiritului Absolut, susținând că nivelurile de intuiție sau de înțelegere ale oamenilor sunt date de capacitatea lor creatoare. Printre oamenii ce dețin această capacitate la un nivel superior, Schelling îi include (cum avea să facă și Bergson ulterior) pe filosofi, artiști, poeți, istorici și pe oamenii politici, considerând că ei posedă o intuiție mult mai pătrunzătoare a istoriei și a tuturor proceselor vieții umane – biologice, fiziologice și psiholo-

gice – decât cei care raționează, încercând să aplice fluxului „însuflețit“ al vieții metode inadecvate, preluate din științe „moarte“, precum chimia sau matematica. Într-o măsură mai mare decât oricare alt gânditor al vremii sale, Schelling a conceput valorile și miturile ca întruchipări ale imboldului creator, împărtășit de om cu întreaga natură, ele nefiind nicidecum autoamăgiri ale popoarelor primitive sau mistificări deliberate, născocite de preoți sau de poeți. Pe urmele lui Vico, Schelling susținea că oamenii înțeleg numai ceea ce sesizează din interior, ca actori, și nu din exterior, ca spectatori. Aceasta i-a permis să opereze în rândurile celor care studiau natura, istoria și arta o distincție între „vii“ și „morți“. Ca doctrină metafizică, învățătura lui Schelling s-a dovedit obscură și ezoterică. A fost totuși suficient de influentă, alimentând torentul, de-acum umflat, al gândirii politice romantice, mai ales noțiunea de scopuri ale vieții sociale, create de oamenii cu inspirație de geniu, care nu recurg la raționamente scrupuloase, ci la scripări de revelație, la salturi iraționale uriașe, purtând cu ei restul omenirii într-un mare avânt creator, care descătușează forțele ascunse în ea.

VI

Consecințele politice sunt cât se poate de noi. Dacă suntem singurii autori ai valorilor, atunci ceea ce contează este starea noastră interioară – motivul, nu consecințele. Căci nu putem garanta consecințele: ele aparțin lumii naturale, lumii cauzei și efectului, lumii necesității, dar nu lumii libertății. Putem fi responsabili doar pentru ceea ce stă în puterea noastră. De aici și transformarea scării de valori morale și politice, ceva total nou în conștiința europeană. Ceea ce contează acum este motivul, integritatea, sinceritatea, fidelitatea în principiu, puritatea inimii, spontaneitatea; nu fericirea, nici puterea, înțelepciunea sau succesul, nici frumusețea sau alte valori naturale din afara domeniului libertății morale, depinzând de factori exteriori care scapă, în cea mai mare parte, controlului nostru. Înțeleptul, specialistul, omul care știe, care dobândește fericirea, virtutea sau înțelepciunea pe baza înțelegerii sau acțiunii înțe-

meiate pe înțelegere este înlocuit cu eroul tragic ce se străduiește cu orice preț să se desăvârșească, în pofida oricăror greutăți, indiferent de consecințe. Iar dacă el reușește sau nu în sens mundan, aceasta nu are nici o importanță.

Toate cele trei supoziții fundamentale ale vechii perspective sunt distruse de această răsturnare de valori. Mai întâi, omul nu are o natură specifică, fie statică, fie dinamică, deoarece el se creează pe sine. El își creează propriile valori, transformându-se astfel pe sine; o dată transformat, creează valori noi, astfel încât *ex hypothesi* nu putem prevedea rezultatul încercării de a le crea. Căci el nu poate decât să încerce – nu poate fi răspunzător de consecințe și nici nu poate ști dacă va reuși sau nu. În al doilea rând, întrucât valorile nu sunt descoperite, ci create, nu se poate construi nici un sistem de propoziții care să le descrie: valorile nu sunt nici fapte, nici entități aparținând acestei lumi; ele nu există pentru a fi identificate și clasificate de o știință a eticii sau a politicii, în mod empiric sau *a priori*. În fine, nu există nici o garanție că valorile diferitelor civilizații, națiuni sau indivizi vor fi în mod necesar în acord. Pot exista chiar ciocniri între valorile unui individ la momente diferite de timp – sau chiar în același timp. Cine ar putea spune dacă o cunoaștere este întotdeauna compatibilă cu fericirea? Cunoașterea lumii te poate arunca în suferință; dreptatea exclude uneori mila; egalitatea poate stânjeni libertatea; eficiența poate ucide spontaneitatea; virtutea poate alunga plăcerea, puterea sau cunoașterea. Cunoașterea nu este neapărat o valoare morală, așa cum au crezut toți filosofii de după Platon. Este posibil să cunoști tot ce poate fi cunoscut și totuși să alegi răul dacă așa vrei tu. Dacă omul nu ar fi liber să aleagă răul, el nu ar fi cu adevărat liber, creația ar deveni o autopropulsare cvasimecanică pe fâgașul omniscienței infailibile, armonioase și lipsite de tensiuni, dar incompatibilă cu alegerea sau cu libertatea. Când un om își urmărește propriile valori, ne-am deprins să admirăm la el atitudinea spirituală – sinceritatea, tăria și devotamentul cu care încearcă să își urmeze lumina interioară. Nu putem spune dacă va reuși sau nu să creeze o operă de artă, o formă de viață, o mișcare politică sau un sistem filosofic. Tot ce stă în puterile sale este să facă efortul. Nu există decât o sin-

gură faptă absolut de neiertat: trădarea propriului crez. Acest crez poate lua forma fanatismului dezlănțuit, ducând la rezultate înfricoșătoare.

Imaginea eroică a secolului al XIX-lea este aceea a lui Beethoven: un om poate fi ignorant, necioplit, egoist, barbar, revoltat împotriva societății sau a lui însuși, dar este autonom și salvat, cu condiția să își slujească idealul și să își asculte vocea interioară. Numai dacă se neagă pe sine sau se vinde pentru bani, poziție, confort, putere sau plăcere – bunurile lumii exterioare –, el comite păcatul suprem, devenind un lucru, un ceva heteronom, un obiect natural. Singurul lucru important este *l'état d'âme*, motivul. Dacă eu cred într-o formă de viață, iar tu în alta, și acestea intră în conflict, este mult mai bine să ne luptăm și unul dintre noi să fie ucis, decât să facem un compromis care să trădeze ce este sfânt în fiecare dintre noi. Însuși conceptul de idealism ca atribut nobil este o noutate. A prețui pe cineva pentru că este idealist înseamnă a spune că el este pregătit să își jertfească viața pentru scopuri în care crede de dragul lor. Problema corectitudinii acestor scopuri nu se mai pune, întrucât toți oamenii (sau, pentru cei care cred că puterea creatoare nu revine individului, ci unei culturi, unei națiuni, unei Biserici, unei tradiții) trăiesc prin viziunea lor unică, particulară.

Toate aceste idei sunt noi, ele nu ar fi putut fi înțelese în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Bineînțeles, un creștin avea întotdeauna dreptul să moară pentru credință; dar aceasta deoarece creștinismul era dreapta credință, și omul nu se putea mântui în afara ei; prin urmare, creștinismul constituia cea mai înaltă valoare pe scara lui, dar nu numai a lui, ci a întregii omenirii. Dacă un creștin ucidea un musulman în timpul unei cruciade – sau un catolic ucidea un protestant într-unul dintre războaiele religioase –, el nu ar fi scuipat pe mormântul adversarului dacă era un om milostiv; ar fi putut regreta că oameni atât de curajoși, poate atât de buni, pot muri pentru o credință falsă. Faptul că ei credeau sincer și își puteau da viața pentru credința lor era departe de a le diminua păcatul; dimpotrivă, îl agrava. Dacă credința era falsă sau imorală, atunci, cu cât devotamentul inamicului pentru credința sau erezia sa era mai pur, mai intens și mai „autentic“, cu atât el era mai puțin demn de admirație.

Atitudinea romantică este complet opusă acestei perspective. Începutul secolului al XIX-lea înregistrează o admirație adâncă pentru martiri, minorități, pentru cei care luptă împotriva unor sorti potrivnice și care, de dragul unor idealuri, atrag o anumită distrugere. Sunt la mare preț sfidarea de dragul sfidării, înfrângerea și eșecul, opuse compromisului și succesului mundan. Un om care își consacră toate energiile pentru a reda ce se întâmplă în străfundul său reușește să își păstreze umanitatea și să își salveze sufletul, chiar dacă dă greș și nu creează o capodoperă, ci, precum pictorul nebun al lui Balzac, un haos de culori; dimpotrivă, pictorul în vogă eșuează, pentru că își vinde talentul. Aristotel, care considera că numai reușita este demnă de prețuire, nu ar fi fost prea impresionat de aceste idei; la fel de puțin și un creștin din secolul al XVII-lea, interesat doar de adevăr – de adevărul universal, public și obiectiv. La jumătatea secolului al XVIII-lea, în piesa lui Lessing *Minna von Barnhelm*, idealistul maior Tellheim este o figură înduioșătoare, deschisă la minte și onorabilă, dar absurdă. După douăzeci și cinci de ani, idealistul este încarnat de eroul tragic, precum Karl Moor din *Hoții* de Schiller și, mai târziu, galeria unor Don Juan, Faust, Medeea și alte personaje revoltate și diabolice.

Acest subiectivism duce la o răsturnare de valori: integritatea și puritatea suntenerate în dauna eficienței sau disponibilității pentru descoperire și cunoaștere. Libertatea este preferabilă fericirii; conflictul, războiul, sacrificiul de sine sunt preferabile compromisului, conformismului, spiritului împăciuitoare; geniul sălbatic, revoltatul, eroul care suferă, ca ghiaurul, Lara și Cain ai lui Byron, sunt preferabili societății filistine, molcome, civilizate și respectabile, șocate de pretențiile și standardele unui rebel. Este epoca moralei angajării, a sacrificiului și autoafirmării, opusă moralei prudenței, calculului și realismului. Însuși cuvântul „realism“ devine peiorativ, căpătând nuanțe de cruzime, cinism, de compromis josnic cu valorile inferioare. „Dă tot ce poți“, exclamă Wordsworth, „Cerul înstelat respinge amăgirea / Celor care calculează cu grijă.“¹ Cerul înstelat îi acceptă numai pe cei pe care oamenii îi resping:

¹ „Tax not the royal Saint“, *Ecclesiastical Sonnets*, 3, 43.

eroii lui Schiller, gânditorii singuratici și oamenii de acțiune din piesele lui Ibsen, ca și individualiștii mai violenți ai lui Kleist, Stendhal și Balzac – prințul de Homburg, Julien Sorel, Rastignac, întemeietorii eroici de națiuni ai lui Carlyle, Steerforth, personajele diabolice ale lui Dostoievski.

Dacă noul ideal estetic al romantismului este relativ inofensiv în plan social, venerarea individualismului politic poate lua o formă și mai sinistă. Omologul lui Beethoven este Napoleon. Despre Napoleon, romanticii care îl admirau spuneau că acționa asupra ființelor omenești așa cum Beethoven acționa asupra sunetelor sau Shakespeare, asupra cuvintelor. Oamenii, fie sunt înzestrați cu capacități creatoare, fie nu; iar dacă nu, dacă sunt „adormiți sau pasivi“, ei trebuie să slujească scopurilor creatorilor și să ajungă la desăvârșire prin modelare de către aceștia; chiar dacă sunt mutilați, torturați și distruși în acest proces, ei acced totuși pe o treaptă superioară celei la care ar fi putut ajunge grație propriilor eforturi. Agonia lor contribuie la marea operă de artă. Imperiul napoleonian este conceput ca pandant al unei simfonii sau al unei epopei – o vastă creație a spiritului liber al omului. Așa cred Hugo, Vigny și Tieck. Aceasta este doctrina care a stat la baza naționalismului, fascismului și a oricărei mișcări fundamentate pe o moralitate în care modelul libertății, provenind din creația artistică sau din pulsunile vitale care duc la realizarea de sine, a luat locul vechiului model al științei, fericirii sau al cunoașterii raționale. Libertatea este concepută ca eliberarea de tot ce mi se opune.

Asistăm la o revoluție de proporții a ideilor. Subiectivismul care stă la baza acesteia se mai menține în noi și în ideile noastre politice. Atât Hegel, cât și Karl Marx au inițiat o contrarevoluție împotriva subiectivismului, încercând să restaureze valorile obiective, nu pe cele extrase din conceptul unei legi naturale imuabile, ci din acela al forțelor obiective care se manifestă în autotransformarea istorică a societății și națiunii, statului sau clasei. Acești gânditori au răspândit în forme foarte diferite ideea că armonia naturală a intereselor este superficială și că, dimpotrivă, conflictul, conceput ca provenind fie din necesitate metafizică, fie din structura dezvoltării sociale, este intrinsec individului și societății. Ei

susțineau că opoziția față de ceea ce este sortit să învingă, atât timp cât victoria ar decurge din dezvoltarea „rațiunii” înseși – de exemplu, dezvoltarea statului sau a intereselor unei anumite clase –, este o opțiune pe cât de nefastă, pe atât de prostească, întrucât principiul pe care se baza o astfel de rezistență este antirațional. Istoria instituțiilor era, după ei, istoria evoluției rațiunii umane, iar încercarea de a opri sau de a încetini această mișcare însemna a te sprijini pe principii și metode pe care însuși procesul istoriei le-a scos din uz; atașamentul față de ceea ce este învechit este de-a dreptul imoral, dacă moralitatea evoluează o dată cu evoluția nevoilor și tendințelor umanității, care urmărește scopuri raționale. Kant, primul dintre gânditorii laici care a săpat prăpastia de netrecut dintre rațiune și interes, era în bună măsură un produs al Epocii Luminilor și credea că dreptatea va fi răsplătită. Acest lucru nu putea fi demonstrat rațional; însă o lume în care cei integri sufereau era o lume nedreaptă – posibilitate respinsă de Kant prin apelul la un act de credință în bunătatea supremă a lui Dumnezeu. Lessing, Chateaubriand, tânărul Kleist și un Schiller între două vârste și-au întemeiat crezul într-o ordine a lumii pe aceleași premise precare, donchihotești și neraționale. Pentru Kleist, ele au pierit: ca și Joseph de Maistre, el nu vedea nici o scăpare rațională sau personală din spectacolul vieții, pe care creșterea violenței inexplicabile, cruzimea și suferința o făceau de neînțeles. Hegel a avut curajul de a accepta istoria ca istorie a sporirii unui conflict – ca „abator”¹ al umanității –, încercând, cu multă imaginație și îndrăzneală, să reprezinte acest câmp de luptă ca un proces obiectiv care, echivalent cu creșterea înțelegerii de sine, putea fi reprezentat ca desăvârșire a omului în calitate de ființă rațională, ca cerință a rațiunii – ce este, de fapt, identică în oameni și în lumea exterioară, tinzând să ajungă la o armonie supremă – și deci ca adevăratul tărâm al autonomiei, al libertății omului. Progresul – ca proces de conștientizare de sine, de eliberare a eului din chingile a tot ce împiedică mersul spiritului – trebuie să culmineze cu triumful rațiunii, când totul va fi clar, real și armonios. Marx a tradus această ascensiune chinuitoare în

¹ *Sämtliche Werke*, ed. de Hermann Glockner, vol. 11, Stuttgart, 1928, p. 49.

termeni materiali, social-economici: și în doctrinele sale există o epocă de aur, în care omenirea, integrată și eliberată de sub tutela iluziilor și servituții ale cărei simptome sunt, va fi fericită o dată pentru totdeauna. Suntem din nou la Platon, la legea naturală și la *philosophia perennis*; dacă nu creăm condițiile necesare pentru înțelegerea realității (și nu acționăm inspirați de această înțelegere), realitatea va continua să ne scindeze și să ne distrugă.

Încercarea de a restaura standarde obiective nu a avut integral succesul scontat: nu a câștigat victoria decisivă. Moralitatea subiectivă a nișcării romantice intrase mult prea adânc în conștiința europeană. Oamenii erau pregătiți să se revolte ori chiar să moară pentru principii pe care nu le considerau nici locale, nici temporare, nici aparținând intereselor unui anumit grup sau unei anumite civilizații, ci principii în același timp absolute și personale, negarantate de vreun criteriu obiectiv care să verifice enunțuri factuale sau să furnizeze adevăruri universale, obiective și constrângătoare pentru toți oamenii.

Există, ce-i drept, o anumită perspectivă ce a renăscut în epoca modernă sub forma existențialismului, mai ales în varianta sa ateistă. Pentru acești gânditori, valorile nu sunt fapte, lumea este *weltfrei*, lipsită de valori, ea nu urmărește nici un scop, nu implică propoziții evaluative, fie etice, estetice sau politice. Ea îl pune pe om în fața unei mulțimi de fapte sumbre, în care el nu poate identifica nici un model, în raport cu care poate adopta anumite atitudini, dar care, în sine, nu spun nimic. A deduce că o ordine morală sau un regim politic este mai bun sau preferabil, sau mai rațional, datorită structurii lucrurilor în general, este, pentru asemenea gânditori, o pură autoamăgire, provenită din dorința patetică de a găsi justificarea unor opinii personale în natura lucrurilor. Căci, în acest sens, lucrurile nu au nici o natură; între proprietățile lucrurilor și scopurile sau acțiunile oamenilor nu există nici o relație logică sau spirituală. Libertatea care, pentru existențialiști, dar și pentru romantici, îi distinge pe oameni de obiectele din natură este tocmai angajarea în favoarea unui curs de acțiune sau al altuia, a unei forme de viață sau a alteia, care nu pot fi justificate în afara lor. A căuta un alibi în afara voinței umane, într-o autoritate exterioară, naturală,

istorică, socială sau morală este pură lașitate, este o încercare de a se înșela sau de a-i înșela pe ceilalți. Mai mult, este o contradicție în termeni. Autoritatea, justificarea, scopul sunt concepte care apar numai în procesul luării (de către indivizi) a deciziilor de a trăi sau acționa într-un fel sau în altul. Transferarea responsabilității către agenți exteriori, divini sau naturali, nu se explică decât prin slăbiciune, prin frica de a admite că noi și numai noi suntem responsabili pentru ceea ce facem în domeniul de realitate ce ni s-a alocat. Singura justificare a scopurilor pe care ni le propunem este faptul că noi le-am ales – căci nu există și nici nu poate exista nimic la care să apelăm decât, așa cum remarcă Benjamin Constant, ecoul rugăciunilor, dorințelor și lamentărilor noastre. Ele revin la noi din cupola metalică a unei lumi impersonale ca și cum ar fi voci din afară. De aici nu mai este cale lungă până la emotivismul etic – singura poziție permisă de pozitivismul riguros modern –, care susține la rândul său că toate judecățile noastre morale și politice, în măsura în care conțin referiri la valori, nu descriu nimic, deși pot exprima, transmite și încarna atitudini de o importanță crucială pentru noi. Ele nu pot însă lua formă de propoziții, pentru că propozițiile trebuie să fie adevărate sau false, pe când atitudinile etice, crezurile și obligațiile politice nu descriu nimic. Prin urmare, ele nu sunt adevărate sau false, ci doar forme de viață, intenții, opțiuni, feluri de viziune, politici, stări sufletești, sentimente sau acte de voință individuale sau colective, determinate sau libere.

VII

În concluzie, noua răsturnare romantică de valori a înlocuit moralitatea consecințelor cu aceea a motivelor, aceea a eficienței în lumea exterioară cu aceea a vieții interioare. Ce efect a avut această schimbare de perspectivă asupra ideilor oamenilor de rând, asupra membrilor puțin înclinați către filosofie ai societăților occidentale? Un efect profund, revoluționar, însă nu decisiv. Căci mi se pare că vechea moralitate, care judeca actele oamenilor precum Aristotel sau utilitariștii, sau toate școlile moralității obiective (in-

clusiv pe unii gânditori cu filiații extrem de diferite, precum discipolii lui Hume, Montesquieu și Herder), nu s-a scufundat sub acest val revoluționar. Mă refer la moralitatea care judeca actele oamenilor în funcție de consecințele acestora. Care este baza judecăților noastre politice? Credem oare cu adevărat că judecățile de valoare nu sunt judecăți, ci acte arbitrare ce exprimă autoangajarea? Credem oare că științele omului nu au importanță în atingerea scopurilor politice? Suntem oare convinși că antropologia, psihologia și sociologia pot oferi numai mijloace și tehnici? Sau, cum se întreba Lenin: „Care pe care?”¹ Cine obține ceva, unde, când, cum? În măsura în care admitem că valorile intră în conflict unele cu altele, oare nu există motive de a o alege pe una mai degrabă decât pe alta? Suntem gata să acceptăm că, dacă oamenii sau grupurile de oameni se află sub influența unor perspective diferite, nu mai este nimic de făcut și că, prin urmare, un război este o rezolvare mai onorabilă (pentru cei care cred în onoare) decât încercările de a găsi o soluție intermediară care să nu satisfacă pe deplin adevăratele convingeri ale vreunei părți?

Răspunsul la această întrebare îmi pare a fi atât afirmativ, cât și negativ. Kant remarca odată (într-o digresiune) că nicidecum nu s-a putut face un lucru în întregime drept din lemnul strâmb care este omenirea.² Ne străduim să credem atât în moralitatea motivului, cât și în aceea a consecinței. Admirăm eficiența, frumusețea, inteligența și virtuțile naturale; la fel ca aristotelicienii, utilitariștii și marxistii, îi prețuim pe cei care au contribuit la bunăstarea omenirii, impunând valori pe care marea majoritate a oamenilor, pentru perioade extrem de lungi de timp și în foarte multe locuri, le-au adoptat, considerându-le ale lor: îi admirăm pe asemenea oameni indiferent de motivația lor. Pe de altă parte, la fel ca liberalii și existențialistii (și mi-e teamă că trebuie să adaug: la fel ca fasciștii și naționaliștii), apreciem și moralitatea motivațiilor, admirându-i pe cei care, indiferent de consecințele anticipate ale acțiunilor lor,

¹ V.I. Lenin, *Polnoe sobranie socinenii*, vol. 44, Moscova 1964, p. 161.

² „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, 1784: *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, 1900 -; în continuare KGS, vol. 8, p. 23, r. 22.

sunt inspirați de idealuri pe care noi, la fel ca ei, le prețuim în sine, fără să ne gândim la consecințe.

Îi admirăm pe oamenii animați de dorința de putere, de invidia față de ceilalți sau de vanitatea monomaniacă – chiar dacă, poate, detestăm aceste caracteristici –, dacă, în opinia noastră, ei au adus beneficii omenirii. Îi admirăm pe Petru cel Mare, pe Frederic cel Mare sau pe Napoleon și, oricât de puțin onorabile ar părea motivațiile acțiunilor lor, îi numim mari, le studiem viața și faptele. Viziunea noastră asupra potențialului uman este profund afectată de astfel de studii. Ni se par excentrice, irelevante, subiective și anistorice vederile celor care, precum Tolstoi, doresc să minimalizeze importanța rolului pe care l-au jucat acești oameni sau care, precum H.G. Wells, încearcă să îi denigreze, fiindcă ar fi fost mânați de motivații neonorabile sau ar fi urmărit scopuri josnice. În același timp, considerăm că inchizitori și exterminatori ca Torquemada, Ioannes din Leiden sau Lenin au fost nu doar simpli agenți umani mai mult sau mai puțin importanți în determinarea schimbărilor istorice, ci ființe omenеști cărora le atribuim o valoare morală (și politică) pozitivă datorită sincerității și inteligibilității motivațiilor lor – chiar dacă ideile și practicile lor ne îngrozesc. Nu îi socotim răi numai pentru că au provocat o imensă suferință nemeritată, așa cum, cu siguranță, ne-ar îndemna utilitariștii – James Mill sau Bentham – ori discipolii lor contemporani.

Este clar că un astfel de mod de gândire nu este consecvent; dar așa stau lucrurile. Moștenim două tradiții. Cea de-a doua a estompat-o într-o oarecare măsură pe prima. Ca urmare, când întâlnim pe cineva care continuă cu încăpățănare tradiția veche, fie în forma marxismului, de exemplu, sau a romano-catolicismului, cei care nu acceptă aceste doctrine se plâng de prea multă indiferență morală în fața suferințelor pe care oamenii și le cauzează unii altora, suferințe care constituie o obiectivitate prea nemiloasă. Majoritatea membrilor civilizați ai societăților occidentale continuă să aibă atitudini care cauzează neplăceri mai degrabă logice decât morale. Trecem cu destulă dificultate de la o perspectivă la alta, de la motive la consecințe, de la aprecierea caracterelor la aprecierea realizărilor concrete. Trebuie să fim recunoscători ultimei mari

revoluții a valorilor și standardelor, și anume romantismului, pentru dezvoltarea acestei capacități, nesatisfăcătoare la nivel logic, dar îmbogățită la nivel istoric și psihologic, de a înțelege oamenii și societățile. Nici o modificare survenită în gândirea umană nu a avut o asemenea amploare și un asemenea efect. Ea așteaptă judecata istoricilor: căci atâta timp cât nu va fi pe deplin înțeleasă, nici o mișcare politică modernă nu va fi pe deplin inteligibilă. Acesta mi se pare un motiv suficient pentru a fi atenți la acest fenomen extraordinar, dar uneori sinistru.

ANGAJAREA ARTISTICĂ

Moștenirea rusă

În paginile ce urmează îmi propun un dublu scop: pe de o parte, doresc să ofer ilustrarea unui fenomen din istoria culturii moderne, fenomen care mi se pare interesant și important, însă adesea trecut cu vederea, probabil pentru că este mult prea evident. În al doilea rând, îmi propun să iau apărarea unor părinți fondatori ai intelighenției liberale ruse, adesea acuzați pe nedrept de a fi forjat o parte dintre lanțurile în care aveau să fie legați artiștii sovietici în secolul XX — mai ales scriitorii. Voi începe cu prima dintre teze.

I

Nu puțini au fost criticii ruși din secolul al XIX-lea care au observat că toate ideile generale cu consecințe în gândirea rusă — cu excepția celor aferente științelor naturii și altor discipline specializate — au fost importate; că nu există nici o doctrină filosofică, istorică, socială sau artistică viabilă care să se fi născut pe pământul Rusiei. Cred că aceste observații sunt în mare corecte; dar ceea ce este mai interesant, în opinia mea, este că toate aceste idei, indiferent de originea lor, au găsit în Rusia un teren atât de primitiv și de fertil, încât în scurt timp au căpătat dimensiuni uriașe, luxuriante, suferind transformări.

Motivele istorice ale acestui fenomen sunt destul de cunoscute. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, rușii educați erau puțini, fiind izolați, din punct de vedere cultural, de marea majoritate a populației și, implicit, obligați să caute resurse spirituale în alte

părți; ca urmare, această minoritate a ajuns la o foamă de idei -- o receptivitate pentru orice fel de idei --, amplificată de mulți factori: răspândirea lentă, dar susținută, a educației până la grupurile nemulțumite din punct de vedere social; contactul cu ideile liberale occidentale prin intermediul cărților și al saloanelor, dar, mai ales, prin vizitele în țările din vestul Europei, în special după marșul din 1814–1815 al armatelor cuceritoare spre Paris¹; căutarea credinței și ideologiilor apte să compenseze golul lăsat de erodarea religiei și de caracterul din ce în ce mai inadecvat al unui absolutism medieval, fără acoperire într-o țară „în curs de dezvoltare“; și, în special, căutarea dureroasă a unei soluții la „problema socială“ – rana creată de existența unei prăpăstii adânci între clasa educată, privilegiată din punct de vedere social, și marea masă a compatrioților, oprimați, loviți de sărăcie și analfabeți. Condițiile lor de viață impresionau spiritele umanitare din rândul clasei privilegiate, stârbind în ele indignare și o vinovăție personală intolerabilă.

Toate acestea sunt destul de cunoscute. Doresc să subliniez faptul că acest entuziasm pasionat și adeseori lipsit de spirit critic cu care sunt receptate uneori noile idei în regiuni înapoiate din punct de vedere cultural le imprimă o asemenea încărcătură emoțională, speranță și încredere, încât, în această nouă condiție, ultrasimplificată și exagerată, ideile se vor dezvolta mult mai mult decât, la început, în țările de origine, unde se confruntau cu alte doctrine și teorii, ajungând să formeze un climat în care nici o tendință nu era dominantă sau irezistibilă. Transformate și însuflețite de contactul cu imaginația inepuizabilă a rușilor – luate în serios de oameni decizi să pună în practică ceea ce credeau –, unele idei au revenit în vestul Europei, exercitând un impact puternic în zonă. Ideile plecaseră în chip de doctrine laice, teoretice, abstracte; s-au întors sub formă de credințe înfocate, sectare, cvasireligioase. Așa s-a întâmplat cu populismul, care derivă din Herder și din alți autori germani, dar care, în haine rusești, a călătorit până dincolo de Europa Centrală, devenind în zilele noastre o mișcare explozivă și uni-

¹ Autorul se referă la invadarea Franței de către armata țarului Alexandru I, care a dus la prăbușirea lui Napoleon (*n. trad.*).

versală. La fel s-a întâmplat și cu istoricismul, în special în forma sa marxistă; mai mult, așa s-a întâmplat cu ideologia Partidului Comunist Rus, care, deși dedusă cât se poate de strict din principiile enunțate de Marx și Engels, a fost transformată de Lenin într-un instrument la care părinții fondatori nici nu visaseră.

Aș numi acest fenomen „ricșeu” sau „efect de bumerang”. Nu știu dacă există paralele semnificative în trecut: stoicismul grec, transformat de romani, nu s-a întors să schimbe lumea din estul Mediteranei, unde era originar; nu se poate susține în mod plauzibil nici că influența Americii în afara granițelor sale a făcut ca Europa să fie pentru a doua oară cucerită de ideile lui Locke, ale lui Montesquieu, ale puritanilor sau ale legii comune¹. Se pare că interacțiunea dintre Rusia și Occident are ceva *sui-generis*, în ciuda faptului că efectul exercitat de ideile occidentale asupra unei țări înapoiate din punct de vedere cultural nu este în sine nici unic, nici neobișnuit. Doresc să discut unul dintre aceste efecte de bumerang, mai precis, fenomenul angajării artistice, în particular, al celei literare – acel *engagement*, cum a fost numit, care a dominat într-o foarte mare măsură gândirea și arta rusă și care, prin acest mediu, a avut un efect atât de profund în lumea întreagă, chiar dacă în zilele noastre influența lui a trecut de apogeu.

Cu siguranță, doctrina conform căreia artistul este responsabil pentru activitatea sa – responsabil în fața societății – este foarte veche. Platon, care este, cred, primul autor european ce a ridicat această problemă (de fapt, este primul ce a ridicat cele mai multe dintre problemele de interes permanent în Occident), lua lucrurile ca de la sine înțelese. În *Ion*, poetul este vizionarul inspirat care cunoaște adevărul și îl rostește dominat de o influență supranaturală. În *Republica*, el este un mincinos înzestrat, care aduce daune societății. În ambele cazuri, importanța socială a poetului nu este negată. Din câte știu, nimeni nu a negat sau minimalizat explicit puterea și responsabilitatea artistului în Antichitatea clasică târzie sau în Evul Mediu. Scriitorul, la fel ca orice artist, trebuie să se do-

¹ În original: *common law* – tradiția juridică britanică, bazată pe obiceiuri și precedente de aceeași natură (*n. trad.*).

vedească fie un propagator al virtuții sau al vreunei aptitudini, fie un glorificator al unei tradiții sau al unui regim; sau trebuie să încante, să fie un vizionar inspirat sau, în cel mai rău caz, un meșteșugar care împărtășește cunoștințe folositoare ori rostește povește folositoare. Chiar în Renaștere, care nu era înclinată spre doctrine utilitariste, artistul, în postura cea mai înaltă, avea un statut semidivin, *sicut deus*, fiind creatorul unei lumi paralele celei divine, insuflând operei sale propriul suflet creator, așa cum Dumnezeu inspiră lumea reală. Astfel, creația este un miracol, o formă de contopire cu *anima mundi*, cu spiritul care, pentru creștinismul neoplatonic, insuflă viață și pune în mișcare universul. Dante, Tasso și Milton erau văzuți de admiratorii lor, și poate că ei înșiși se considerau, posesorii unei inspirații divine; alții erau văzuți ca aducători de desfătare – Boccaccio, Rabelais, Shakespeare aveau, probabil, despre ei această impresie. Scopul întregii arte răzbate dincolo de sine: a spune adevărul, a instrui, a încanta, a vindeca, a transfigura oamenii, a-l sluji pe Dumnezeu înfrumusețându-i universul și a mișca mințile și sufletele oamenilor astfel încât ei să îndeplinească scopurile fixate de divinitate (sau de natură).

Doctrina artei pentru artă și, implicit, negarea responsabilității sociale a artistului, o doctrină conform căreia artistul creează așa cum pasărea cântă pe creangă, așa cum crinul înflorește, aparent fără nici un scop subsecvent, și ideea că artistul este un copil al naturii, ce are dreptul să uite, dacă dorește, precaritatea condiției oamenilor care îl înconjoară – doctrina conform căreia justificarea artei este arta însăși –, a apărut târziu, ca reacție la mai vechea, tradițională concepție ce devenise opresivă sau, în orice caz, neconvingătoare. Însăși ideea de scop în sine – a unui țel urmărit exclusiv pentru el însuși – nu poate fi găsită, din câte știu, în lumea clasică sau în marile religii occidentale. Universul și activitatea omului în univers sunt văzute ca părți ale unui singur model unitar, indiferent de felul în care este conceput: ca o armonie statică din afara timpului și spațiului ori ca o dramă cosmică ce se deplasează către un apogeu apocaliptic sau transcendent; sau, în termeni mai umaniști și mai puțin teologici, ca o căutare a fericirii și adevărului, a cunoașterii, dreptății sau iubirii, a desăvârșirii capacităților

creatoare ale omului – o schemă monistă de proporții a împlinirii de sine totale. Ideea de scop care trebuie urmărit doar în virtutea sa, indiferent de consecințe, indiferent dacă această căutare concordă cu alte activități, cu mersul naturii sau cu structura lumii – toate acestea provin dintr-un curent protestant (și, probabil, iudaic), formulat explicit pentru prima dată în Germania secolului al XVIII-lea, poate chiar înainte de Kant. De îndată ce principiul datoriei de dragul datoriei a fost enunțat, vraja unității s-a rupt, iar acceptarea pluralității scopurilor independente, poate chiar incompatibile, a devenit o ideologie rezonabilă. Frumusețea de dragul frumuseții, puterea de dragul puterii, plăcerea, gloria, cunoașterea, exprimarea personalității și temperamentului unice ale fiecărui individ – toate acestea (sau opusele lor) au putut fi concepute ca scopuri în sine, reciproc independente: ele trebuiau urmărite nu pentru că ar fi fost recunoscute obiectiv drept componentele indispensabile ale unui plan uman universal acceptat, ci pentru că aparțineau fiecărui individ, națiunii, rasei, Bisericii ori culturii sale. Ridicarea exprimării de sine la rang de ideologie dominantă, fie individuală, fie colectivă, opusă idealului căutării adevărului obiectiv căruia trebuie să i se supună cel care o caută, stă la baza romantismului, naționalismului, elitismului, anarhismului și populismului.

Pe acest teren avea să înflorească, la momentul potrivit, doctrina artei pentru artă. Aceasta s-a născut ca protest al artistului față de încercările de a-l subordona unui scop exterior, pe care îl considera impropriu, constrângător sau degradant. Este poziția lui Kant și Goethe, a lui Schelling și a fraților Schlegel. Este o poziție antiutilitaristă și antifilistină, îndreptată împotriva tentativelor iacobinilor, ale Directoratului și ale lui Napoleon, de a-i mobiliza pe artiști și, în particular, în timpul Restaurației, de a zăgăzui ideile subversive și de a dirija gândirea și arta pe căile dorite din punct de vedere politic și religios. După 1830, doctrina ia forma unui protest vehement împotriva comercializării artei, a dominației consumatorului burghez și a conceperii artistului ca furnizor de marfă pentru o piață de masă; respingerea cerinței destul de transparente potrivit căreia artistul trebuie să își vândă integritatea, harul și independența în schimbul banilor, celebrității, popularității sau favorurilor oficiale. Revolta ro-

mantică împotriva uniformității, legilor, disciplinei, conformării la orice reguli care nu sunt liber consimțite (sau, mai mult, care nu sunt generate spontan de artistul creator pentru propriile scopuri) s-a împletit cu denunțarea nivelării brutale datorate procesului de industrializare și efectelor acestuia – înregimentarea, degradarea și dehumanizarea oamenilor. Imaginile eroice din mitologia protestului îl reprezintă pe artistul solitar a cărui viață reală se desfășoară în el însuși, în arta sa: Chatterton, Lenz, Beethoven, Byron, oameni ce i-au disprețuit sau i-au sfidat pe dușmanii artei și culturii – publicul filistin și corupt, gloata barbară, Bisericele, poliția, ofițerimea. Chiar unii romantici celebri ca Scott, Balzac, Hugo au fost denunțați de aripa mai fanatică a „purilor“ pentru că și-ar fi trădat menirea sacră, prostituându-și arta pe linia gustului maselor, scriind pentru bani sau pentru glorie, asemeni unor Dumas sau Eugène Sue.

Justificarea filosofică a acestei ideologii este oferită de critici și profesori fascinați de Kant, care proclamase lipsa de interes o condiție a tuturor valorilor supreme – adevăr, dreptate, frumusețe. Acesta este mesajul juriștilor parizieni, Sacy, Quatremère de Quincy, ulterior Cousin și Jouffroy ori chiar Benjamin Constant, care au socotit teroarea iacobină și înregimentarea individului un coșmar, vorbind despre ideea de „artă pentru artă“ încă din 1804. Dacă inițial dușmanii artistului liber erau instituțiile – statul, Biserica, piața, tradiția –, nu peste mult timp el avea să se confrunte cu o nouă amenințare, venită de la stânga: de la primele mișcări colectiviste, inspirate de Saint-Simon și Fourier, care, pornind de la atacarea iresponsabilității secolului al XVIII-lea, un veac frivol și hedonist, au ajuns să-și combată rivalii din secolul al XIX-lea. Schiller spusese că într-o societate divizată, în care oamenii s-au depărtat de integritatea și autenticitatea lor sufletească, coexistând odinioară în armonie, funcția artei era de a răzbuna natura jignită, de a căuta să readucă oamenii și societățile la sine. Numai arta, numai imaginația erau capabile să vindece rănilor provocate de diviziunea muncii, de specializarea funcțiilor, de creșterea societății de masă și de mecanizarea crescândă a omului.

Funcția artei devine, așadar, terapeutică: regenerarea omului nedivizat. Chiar Goethe, în ciuda urii sale pentru tot ce avea tentă

utilitaristă, tinde spre concepția rousseauistă a artei ca *Bildung*, ca formare a caracterului integral al omului. Saint-Simon a mers mai departe. Prostia, ignoranța, iresponsabilitatea și lenea au provocat marele dezastru al Revoluției iacobine – distrugerea, de către gloata barbară, a intelectului și geniului, triumful forțelor întunericului. Simțul comun, chiar geniul nu sunt suficiente. Societatea trebuie re-construită pe baze noi, „ferme“ și naționale, trasate de experți sociali – oameni care înțeleg natura și scopurile proceselor sociale: artiștii au un rol esențial în reconstrucția pașnică a societății. Pentru un artist, a lua parte la crearea unei societăți raționale noi înseamnă refuzul de a-și subordona arta unui ideal străin de crezul său.

Adepții lui Saint-Simon au reprezentat primul grup de gânditori care a elaborat ceva asemănător unei doctrine sau ideologii atotcuprinzătoare. Ei ne-au învățat că arta nu înseamnă nimic dacă nu transmite ceva; ea este menită să exprime conștientizarea de către om a nevoilor și idealurilor sale, condiționate de acelea ale clasei căreia îi aparține, care, la rândul lor, sunt determinate de stadiul particular al dezvoltării tehnologice a societății căreia îi aparțin. Întrucât orice formă de exprimare, în cuvinte sau în orice alt mod, este inevitabil o încercare de a acționa, de a convinge, îndemna, denunța, expune, avertiza sau de a promova o anumită viziune, ea trebuie conștientizată și pusă în slujba unui ideal coerent, al unei vieți întemeiate pe o înțelegere autentică, adică științifică, a procesului istoric. Doar o astfel de înțelegere poate determina adevăratele scopuri ale unei anumite societăți și rolurile care urmează a fi jucate de fiecare individ sau grup uman, dacă este ca iluziile să fie evitate, falșii profeți să fie demascați, iar capacitățile creatoare să fie desăvârșite în contextul social în care trebuie să trăiască și să acționeze. Aceasta este doctrina adaptată, elaborată și codificată mai târziu de școlile marxiste. Firește, acei discipoli ai lui Saint-Simon care discutau funcția artei, în special Buchez, Pierre Leroux și aliații lor, considerau că detașarea sau neutralitatea față de problemele sociale reprezintă nu numai frivolitate sau egoism, ci chiar o atitudine morală – una indezirabilă – care vădea dispreț pentru valorile pe care artistul le ignoră sau le respinge, fie pentru că este orb la ele, fie pentru că este prea slab,

prea laș sau prea alterat din punct de vedere moral pentru a înfrunta realitatea socială a vremii sale și a acționa în lumina a ceea ce vede.¹

Aceasta este credința radicalilor europeni de la 1830. De aici, atacurile lor împotriva literaturii din secolul al XVIII-lea, cele mai violente și mai cunoscute fiind acelea ale lui Carlyle. Tânăra Germanie, Tânăra Franță, Tânăra Italie, chiar Wordsworth și Coleridge în Anglia – și, desigur, Shelley au fost puternic influențați de religia artei ca formă de salvare personală și politică, publică și privată. Artă este funcția sacră a ființelor înzestrate spiritual – poeți, gânditori, vizionari – care posedă, cum ne-a învățat Schelling, o mai adâncă înțelegere a realității decât oamenii de știință, politicienii sau filistinii burghezi. Ideea de responsabilitate socială conferită de artă este esența atacurilor anilor 1830 la adresa doctrinei conform căreia artistul este deplin independent, fie nu există, trebuind să se consacre exclusiv luminii interioare, indiferent dacă aceasta este sau nu recunoscută de ceilalți, indiferent de implicațiile sociale, morale, religioase ori politice, așa cum erau ele concepute de exponenții viziunii tradiționale.

Faimoasa diatribă a celui mai elocvent susținător al doctrinei artei pentru artă, poetul și romancierul Théophile Gautier, este îndreptată tocmai împotriva concepției saint-simoniene a artistului propovăduitor de religie socială, ca și împotriva presiunii mai groșiere pentru conformism social. Ideea se regăsește în prefața romanului *Mademoiselle de Maupin*:

¹ „Artiștii din societatea de astăzi”, scria X. Joncières în *Le Globe* (8 aprilie 1832), „nu au înțeles niciodată alianța dintre poezie și societate. Noi, pe de altă parte, dorim să legăm totul de politică în cel mai larg sens al său. [...] Ne grăbim să raportăm la ea tot ce ne cade în mâini. Literatura trebuie să obțină drepturi cetățenești și să ocupe un loc în viața noastră politică.” Comparați acest punct de vedere cu cele aparținând altui colaborator de la *Le Globe* (10 martie 1835): „Funcția artei, înțeleasă în sens sacru, este de a însoți, anticipa și stimula neîncetat omenirea în marșul spre un destin din ce în ce mai frumos, acompaniind-o uncori cu o muzică armonioasă, alteori cu o voce aspră și inflexibilă.” Pasajele sunt citate și traduse în George G. Iggers. *The Cult of Authority*, Haga, 1958, p. 173.

Nu, proștilor! Nu! Nebuni și cretini ce sunteți, o carte nu o să vă aducă o farfurie de supă; un roman nu este o pereche de încălțări; un sonet nu este o seringă; o dramă nu este o cale ferată -- acele forme de civilizație care au făcut omenirea să progreseze.

Pe toate mașele tuturor papilor, trecuți prezenți și viitori, nu! De zece mii de ori nu!

Nu puteți să faceți o pălărie dintr-o metonimie, nu puteți să dați unei comparații forma unui papuc de casă și nu puteți să folosiți o antiteză pe post de umbrelă. [...] Am impresia că o odă este un veșmânt prea subțire pentru iarnă...¹

Filipica lui Gauthier, deși îndreptată împotriva tuturor formelor de pozitivism, utilitarism, socialism și, în primul rând, împotriva a ceea ce, în vremea lui, se numea „realism“, iar mai târziu „naturalism“, nu era decât cel mai violent protest într-o controversă care nu a încetat niciodată. Insistența asupra faptului că arta nu este artă dacă nu este inutilă; că frumosul este un scop în sine, la fel ca urâtul, monstruosul, ca tot ce se opune aceluia *juste milieu* al Monarhiei din Iulie, al lumii bancherilor, manufacturierilor, escrocilor, caricriștilor, majorității conformiste, stupide sau corupte; că a utiliza arta ca instrument politic ori social, pentru scopuri străine de ea, înseamnă a o silui -- această viziune răzbate la Musset, Mérimée și în opera târzie a lui Heine care, în ciuda fazei sale saint-simoniene și radicalismului politic din tinerețe, a păstrat un dispreț profund pentru toți cei care susțineau înregimentarea artei în scopuri politice. Flaubert și Baudelaire, Maupassant și frații Goncourt, parnasienii și esteții au luptat sub același steag împotriva adepților implicării sociale -- propovăduitori și profeți, naturaliști, socialiști, moraliști, raționaliști, clerici și utopiști romantici. Însă cel mai îndârjit și, în cele din urmă, cel mai influent contra-atac la adresa doctrinei artei pentru artă a venit din partea ultimilor sosiți la ospăț, a barbarilor needucați de dincolo de ultimele granițe estice -- scriitorii și criticii ruși --, care, în acea perioadă, erau total necunoscuți în Occident.

¹ Romanul a fost publicat în 1835, dar prefata este datată 1834. Pasajul citat apare în p. 19 a ediției publicate la Paris în 1880.

Cândva, Rusia căzuse și ea sub vraja doctrinei artei pentru artă. În 1830, Pușkin scria în minunatul poem *Către poet* versurile: „Ești rege: trăiește singur. / Fii liber să o iei pe orice drum te duce spiritul tău liber.”¹ „Scopul poeziei este poezia”, declară el, „așa cum spune Delvig (dacă nu a furat ideea de la altcineva). *Meditațiile* lui Rîleev au mereu un scop, dar mereu îl ratează.”² Această atitudine (cea mai cunoscută expresie a sa fiind crezul poetului din *Poetul și gloata*) nu este numai a lui Pușkin, ci și a strălucitului grup de amatori aristocrați care îl însoțeau, născuți și formați, în cea mai mare parte, în secolul al XVIII-lea. Simpatiile lor pentru mișcarea decembristă nu au impus, în general, idealul artei civice, în pofida poziției lui Rîleev și, poate, a lui Küchelbecker. Comparați cu cele de mai sus cuvintele pe care, la puțini ani după moartea lui Pușkin, le-a scris Belinski, un autor care, orice s-ar crede, vorbea în numele unei întregi pături a societății ruse:

Nimeni, cu excepția oamenilor mărginiți ori a celor imaturi, nu poate porunci poetului să exalte în imnuri virtutea sau să condamne în satire păcatul; dimpotrivă, orice om inteligent are dreptul să pretindă ca poezia poetului să ofere răspunsuri la întrebările timpului sau măcar să exprime regretul că există aceste probleme grele, imposibil de rezolvat.³

Este prima salvă a unei dispute ce ridică probleme adânci și a cărei actualitate nu a fost depășită. Turgheniev oferă în *Memorii* o descriere mișcătoare și amuzantă a neliniștii lui Belinski la citirea rândurilor disprețuitoare ale lui Pușkin, adresate gloatei: „Strachina ți-e dragă / Pentru că în ea îți gătești mâncarea”⁴, la care

¹ A.S. Pușkin, *Sobranie socinenii*, 10 vol.. Moscova 1974-1978; ii 225; în continuare SS.

² *Ibid.*, ix 146

³ V.G. Belinski, *Polnoe sobranie socinenii*, 13 vol., Moscova, 1953-1959: vii 345; în continuare PSS.

⁴ Pușkin, SS ii 167.

Belinski, aruncând priviri pline de ură și măsurând camera cu pași mari, răspunde: „Da, da, în ea gătesc mâncarea mea, a familiei mele și a oricărui sărac. Trebuie să îmi hrănesc familia și pe mine înainte de a mă închina în fața unor efigii de piatră, chiar dacă ele sunt dăltuite de un minunat super-Fidias: iar voi, aristocrați și versificatori indignați, n-aveți decât să vă spânzurați cu toții, unul după altul.”¹ Antiestetismul său violent din anii 1840 reprezenta, cum s-a spus adeseori, o renegare totală și dureroasă a atitudinii sale anterioare. Odinioară crezuse, asemeni lui Fichte ori lui Schelling, că arta constituie o eliberare a eului, evadarea spiritului din realitatea empirică și refugiul într-o sferă pură de libertate spirituală, în care sufletul omului poate contempla idealul reflectat până și în sufletul celei mai umile creaturi. Capacitatea de a se înălța la această viziune, aflată dincolo de spectacolul haosului, urâteniei și conflictului – accidente ale lumii de zi cu zi, ale simțurilor – este atributul unei elite a spiritelor libere, apte să contemple realitatea pură.

Scrierile lui Belinski de la sfârșitul anilor 1830 abundă de un estetism fanatic, neoplatonician, filtrat prin Schelling, de care Belinski (care știa puțină germană) auzise prin intermediul mentorilor săi, Stankevici și Bakunin. Nici conversiunea ulterioară la chietismul hegelian, petrecută în 1839 sau 1840, pe care a apărat-o cu atâta înverșunare, nu i-a modificat prea mult concepția despre independența și caracterul autojustificator al întregii arte autentice. Dacă „realul este una cu raționalul“, dacă (așa cum anticipase Pope înaintea lui Hegel) tot răul nu este decât un bine greșit înțeles; dacă a înțelege ceva înseamnă a-i intui necesitatea rațională și, așadar, justificarea; dacă realitatea poate fi înțeleasă ca model atotcuprinzător al progresului spiritului, astfel încât ceea ce pare urât, brutal, nedrept și respingător să poată fi văzut, dintr-o perspectivă superioară, ca element indispensabil al unei armonii mai cuprinzătoare, obținută de spiritul moral în ascensiune dialectică (adică un efort neîntrerupt al spiritului de a se înțelege atât pe sine, cât și lumea exterioară, ce nu este decât adevăratul său sine, desprins și

¹ I.S. Turgheniev, *Polnoe sobranie socinenii i pisem*, 28 vol., Moscova și Leningrad, 1960–1968; în continuare PSSP, *Socinenia*, xiv 45–46.

alienat) – dacă toate acestea sunt adevărate, atunci toate protestele împotriva ordinii sociale, toate încercările de a dirija arta pe făgașul unei îmbunătățiri imediate a omenirii sunt vulgare, inconsistente, premature, ineficiente, imature și nu reflectă decât o proastă concepere a intereselor celor mai adânci ale spiritului uman. De aceea, Belinski formulează atacuri dure la adresa pieselor din tine-rețe ale unor Schiller și Victor Hugo (care, după suprimarea dramei *Le Roi s'amuse*, a revenit de la opoziția de dreapta la cea de stânga), a unei George Sand, a lui Leroux și a întregii școli de critică socială și artă cu tendință din Franța. Într-un spirit asemănător (amintind oarecum de Burke), Belinski l-a denunțat pe Griboedov și pe alți critici și palavragii ruși ce nu izbuteau să se ridice la o înălțime de la care spiritul rațional să sesizeze motivul pentru care ceea ce este trebuie să rămână așa cum este – și de ce este irațional să dorești să modifice peste noapte ceea ce este, pentru a satisface niște capricii copilărești, utopice și subiective. În 1840, el scrie că adevărata poezie trebuie să se refere „nu la problemele zilei, ci la acelea ale epocilor; nu la o țară, ci la lume; nu la un grup de oameni, ci la omenire”¹. Și, în același eseu, el scrie că arta „slujește o societate exprimându-i propria conștiință – o slujește nu ca ceva care există prin și pentru sine –, scopul și rațiunea sa rezidă în arta însăși”². Nu găsim în aceste pasaje nici un rând la care Gautier sau Flaubert să nu fi subscris. Aceasta era, la acea dată, nu numai opinia lui Belinski, ci și a cercului filosofic organizat în jurul lui Stankevici (care avea să moară în 1840), a lui Turgheniev, Bakunin, Katkov, Botkin, Panaev, a slavofililor și prooccidentalilor deopotrivă; singurele excepții erau înfocații saint-simoniени ca Herzen și Ogarev.

Cu toate acestea, nu trebuie să ne mire faptul că un om cu firea și, poate, originea lui Belinski nu a rămas multă vreme indiferent la imperativele criticii sociale. El a repudiat cu violență acceptarea hegeliană a unei realități moralmente intolerabile – „reconcilierea” cu o lume a oprimării, nedreptății, brutalității și mizeriei omenești,

¹ PSS iii 399.

² *Ibid.*, 397.

justificată în numele unei realități armonioase supralunare, în care toate lucrurile sunt considerate necesare în mod rațional și perfect inteligibile înțelepților. Tot ce nu oferă omului satisfacție în momentele de zbulc, tot ce nu oferă răspuns celor însetați de dreptate, devine pentru Belinski minciună și batjocură. Chiar atunci când, în timpul fazei hegeliene, se străduia să își înăbușe îndoielile, el nu a putut asimila concepția despre artă pe care filosoful german o expusese în prelegerile de estetică. „Arta timpului nostru“, scrie Belinski în 1843, „este transpunerea estetică a conștiinței moderne, a gândirii moderne despre sensul și scopul vieții, despre calea pe care se îndreaptă omenirea, despre adevărurile eterne ale existenței.“¹ Totuși, doar „amatorii profesioniști de artă“ pot fi satisfăcuți de o artă pentru artă.² „Precum adevărul și binele, frumosul este un scop în sine.“³ „A pierde acest moment înseamnă a nu ști niciodată ce este arta. Dar a rămâne pe această poziție înseamnă a avea o concepție unilaterală despre artă.“⁴ Belinski continuă: „Epoca noastră este cu deosebire ostilă acestei tendințe din artă. Ea se opune cu hotărâre artei pentru artă, frumosul ca scop în sine.“⁵

Aceste citate reflectă poziția saint-simoniană ce susținea „angajarea“ artei în marea controversă care scinda în acea perioadă ziarele pariziene. Ele arată că, până în anul 1843, când scrie eseul despre lucrarea lui Nikitenko *Discurs asupra criticii* (pe care Belinski îl numește o filipică energică împotriva esteților), zarurile sunt aruncate: „Realitatea este primul și cel de pe urmă cuvânt al timpului nostru.“⁶ George Sand, pe care odinioară Belinski o socotea, la fel ca Hugo, Schiller și Griboedov, o protestatară lipsită de profunzime, oarbă la mărețul spectacol al desfășurării lente a realității raționale, este acum declarată „o adevărată Ioana d'Arc a timpurilor noastre, steaua salvatoare, profetesa unui viitor magnific.“⁷

¹ PSS vi 280.

² *Ibid.*, 277.

³ PSS iv 497.

⁴ PSS vi 276.

⁵ *Ibid.*, 277.

⁶ PSS vi 268.

⁷ PSS xii 115.

Belinski a devenit un admirator necondiționat al artei și populismului socialist liric al scriitoarei; și nu este singurul: romanul lui Herzen, *Cine-i de vină?*, a fost scris sub directa ei influență. A existat o perioadă în care Turgheniev, Saltîkov, chiar Dostoievski vedeau în ea un geniu de primă mărime. Pisemski a avut probleme cu cenzura ca urmare a vederilor periculoase inspirate de romanul *Jacques*, scris de George Sand; chiar un „estet pur“ ca Drujinin îi era îndatorat în romanul său, *Polinka Saks*; se pare că întreaga Tinereime Rusă din Moscova și Petersburgul lui Nicolae I a fost la picioarele scriitoarei franceze. Și totuși, aceasta nu a dus la capitularea unor variante de protomarxism sau protozolaism. În 1843, Belinski – mai mândru ca oricând de relațiile sale cu socialiștii francezi – declara că arta nu câștigă nimic dacă i se spune că este inteligentă, autentică, profundă, însă lipsită de poezie și, mai ales, că idealul „nu este o exagerare, o minciună, o himeră copilărească; el este, dimpotrivă, un element al realității ca atare, dar nu copiază realitatea, ci o trece prin filtrul imaginației poetului, pătruns de lumina unei semnificații foarte generale (nu izolate, particulare și contingente), *«înălțată la rangul de perla a creației»*¹ și, prin urmare, mai asemănătoare și mai fidelă sieși decât cea mai slugarnică copie a realității în raport cu propriul original“². Poate că ideea de artă pentru artă este o aberație, dar o operă de artă nu se numește artă dacă nu trece testul estetic, caz în care nici un sentiment moral și nici o intuiție intelectuală nu o vor salva.

Belinski nu a abandonat niciodată această convingere. Patru ani mai târziu, în una dintre perioadele sale cele mai radicale, el compară romanul lui Herzen, *Cine-i de vină?*, cu un roman al lui Gonțearov, publicat concomitent. Herzen este „în primul rând filosof“, scrie Belinski, „și în foarte mică măsură poet“³. În această privință, Gonțearov se află la polul opus cu *O istorie banală*: el este poet, artist și nimic mai mult. Nu nutrește nici iubire, nici ură pentru personajele pe care le creează; ele nu îl amuză și nu îl irită, autorul

¹ Imagine din Gogol, *Suflete moarte*, cap. 7.

² PSS vi 526.

³ PSS x 326.

nu oferă lecții morale personajelor sale sau cititorului. El gândește în felul următor: „Dacă au necazuri, este problema lor, nu a mea.”¹

Dintre toți scriitorii contemporani, el este singurul care se apropie de idealul artei pure, în vreme ce toți ceilalți s-au îndepărtat enorm de el și, în felul acesta, prosperă. Toți scriitorii contemporani au ceva în plus față de talent; acest ceva este mai important decât talentul și îi conferă forță: Dl Goncearov nu are decât talent; el este un artist-poet mai mult decât oricare dintre contemporani. Talentul său nu este de primă mărime, dar este viguros și remarcabil.²

Și din nou:

În cazul lui Iskander [adică al lui Herzen], ideea domină întotdeauna – el știe dinainte ce și de ce scrie – el zugrăvește o scenă preluată din realitate cu o fidelitate uimitoare doar pentru a-și exprima propria părere despre ea, pentru a enunța o judecată de un tip sau altul. Dl Goncearov își conturează figurile, personajele, scenele, în primul rând pentru a-și satisface propriile cerințe interioare, extrăgându-și plăcerea din propria capacitate de a zugrăvi; pentru a discuta, judeca și trage concluziile morale pe care trebuie să le transmită cititorilor. Tablourile lui Iskander [...] sunt remarcabile, nu atât datorită fidelității sau îndemânării penelului, cât profunzimii cu care înțelege realitatea pe care o înfățișează; ele sunt remarcabile mai degrabă prin realism decât prin adevărul poetic. Ceea ce le face atrăgătoare este stilul nu atât poetic, cât mânuit cu inteligență, profunzime, umor și fler, calități care impresionează întotdeauna prin originalitate și noutate. [...] Pentru Goncearov, poezia este factorul primordial și unic.³

Goncearov relatează în *Amintiri* că Belinski îl ataca uneori pentru lipsa de mânie, de iritare și de atitudine subiectivă:

„Pentru tine, un ticălos, un nebun, un monstru sau un personaj cumsecade sunt totuna – îi zugrăvești în același fel; nu nutrești nici iu-

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, 326–327.

³ *Ibid.*, 343–344.

bire, nici ură pentru nimeni!“ Îmi spunea aceasta cu un fel de furie plină de înțelegere; într-o zi și-a pus părintește palmele pe umerii mei și a adăugat, aproape în șoaptă: „Iar asta este bine, este necesar, este dovada că ești mare artist“ – ca și cum i-ar fi fost frică să nu fie auzit și acuzat de simpatie față de un scriitor neangajat.¹

Poate că Belinski îl prefera pe Herzen, însă Gonțearov era, în ochii săi, un artist, ceca ce, la drept vorbind, nu se putea spune despre Herzen.

Poziția lui Belinski este cât se poate de clară: „Indiferent cât de frumoase sunt ideile unui poem, indiferent cât de fidel ar reflecta problemele momentului, dacă este lipsit de poezie, poemul nu poate conține nici un gând frumos, nici o problemă, iar tot ce se poate spune despre poem este că avem de-a face cu o intenție lăudabilă, dusă prost până la capăt.“² Și aceasta pentru că angajarea artistului „trebuie să se afle nu numai în minte, ci, întâi de toate, în inimă, în sângele scriitorului. [...] O idee [...] ce nu a trecut prin filtrul propriei naturi a autorului, ce nu a poartă amprenta personalității acestuia, este literă moartă nu numai în poezie, ci în orice activitate literară.“³ Nu ne putem opri însă aici. Am citat declarația făcută de Belinski în eseul consacrat lui Pușkin în 1844: „Orice om inteligent are dreptul să pretindă ca poezia poetului să ofere răspunsuri la întrebările timpului sau măcar să exprime regretul că există aceste probleme grele, imposibil de rezolvat.“⁴ De aici nu mai este decât un pas până la celebrul verdict din 1845: „În epoca noastră, arta nu mai este stăpână, ci sclavă: ea slujește interese străine sieși.“⁵ Chiar dacă Belinski adaugă imediat că fenomenul se aplică doar epocilor „critice“ – nume dat de saint-simonieni perioadelor de tranziție în care vechiul devine intolerabil și este sortit pierii, fără ca noul să-și fi făcut apariția –, atitudinea sa este totuși un autentic *cri de cœur*. Nu avem aici decât o versiune violentă a cuvintelor sale din 1843: „Epoca noastră are o

¹ I.A. Gonțearov, *Sobranie socinenii*, 6 vol., Moscova, 1972: vi, p. 427.

² PSS x 303.

³ PSS x 312.

⁴ Loc. cit., vezi mai sus p. 250, n. 3.

⁵ PSS ix 78.

nevoie disperată de convingeri, este chinuită de foamea de adevăr“¹ și „Epoca noastră nu este decât o interogație, o căutare continuă, ea caută și dorește cu ardoare adevărul.“²

Este prima și cea mai intransigentă formulare a chinuitoarei și, uneori, agonice căutări de sine ce avea să frământze intelighenția rusă de atunci înczoace. Din acel moment, nici un scriitor rus nu se va putea simți deplin străin de această atitudine morală: chiar dacă va refuza să se supună acestei pretenții, se va simți obligat să o ia în considerare, să își precizeze poziția cu privire la ea. Dar în 1846, Belinski scrie că poemul lui Pușkin, *Oaspetele de piatră*, este o capodoperă neasemuită, în care orice adevărat iubitor de artă trebuie să vadă „cca mai bună realizare artistică a lui Pușkin“, „perla creației lui Pușkin, cel mai scump și mai strălucitor diamant din coroana sa poetică“, adăugând că acest gen de artă nu poate fi popular, fiind destinat unui număr limitat de cititori, care însă îl vor iubi cu „pasiune“ și „entuziasm“, Belinski socotindu-se unul dintre ei.³ Contradicțiile, cel puțin aparente, se vor înmulți spre sfârșitul vieții sale. Treccând în revistă literatura rusă din 1847, din care am citat -- un escu uluitor care, într-un scns, este cântecul său de lebadă --, Belinski scrie poate cele mai faimoase rânduri:

A răpi artei dreptul de a servi interesul public nu înseamnă a o înălța, ci a o înjosi, deoarece aceasta presupune să o privezi de cea mai mare parte a forței sale vitale -- care este gândirea -- și să o transformi în obiectul unui fel de satisfacție sibarită, o jucărie pentru leneși. Aceasta înseamnă chiar să o ucizi, așa cum atestă condiția tristă a picturii din vremea noastră. Această artă, ca și cum nu ar observa viața care clocotește în jurul ei, și-a închis ochii în fața a tot ce este viu, contemporan, real, căutându-și inspirația doar în trecutul mort; în el caută idealuri gata făcute, idealuri față de care oamenii au devenit de mult indiferenți, care nu mai interesează pe nimeni, nu stârnesc entuziasm și nu insuflă emoții vii în nimeni.⁴

¹ PSS vi 267.

² *Ibid.*, 269.

³ PSS vii 569.

⁴ PSS vii 311.

Puțin mai jos, într-un pasaj din care am citat, el observă:

Foarte mulți oameni sunt fascinați acum de cuvântul magic „angajare“ [*napravlenie*], crezând că numai aceasta contează; ei nu înțeleg că, în domeniul artei, în primul rând, nici o angajare nu valorează nimic în absența talentului și că, în al doilea rând, angajarea însăși trebuie să se afle nu în mintea, ci în inima, în sângele scriitorului; ea trebuie să fie mai întâi un sentiment, un instinct și abia după aceea o idee conștientă – această angajare trebuie să fie în-născută, la fel ca arta. O idee citită într-o carte sau auzită, chiar dacă a fost înțeleasă corect, dar nu a trecut prin filtrul naturii tale intime, dacă nu poartă amprenta personalității creatorului, este literă moartă [...]; dacă nu ai talent poetic, [...] ideile și năzuințele tale vor rămâne clișee retorice.¹

Nici celui mai formalist critic nu i s-ar cere să nege faptul că imaginile sau cuvintele unui scriitor adevărat, trecute „prin filtrul naturii lui intime și purtând amprenta personalității sale“ constituie o operă de artă, chiar dacă ele se ocupă cu „chestiunile blestemate“ [*proklatiie voprosi*] ale zilei.² Belinski pare să meargă mai departe. El susține că împrejurările sociale impun scriitorului anumite obligații; că, în anumite perioade, el nu e liber să compună exclusiv pentru propria plăcere: că hedonismul nu este suficient, iar cititorul are dreptul de a pretinde discutarea problemelor sociale arzătoare. Și chiar dacă Belinski nu a spus acest lucru decât o singură dată, el a emis sentința conform căreia, într-o perioadă îngrozitoare

¹ *Ibid.*, 312. Cf. PSS VII 311: „Ideea pe care o concepe un om care nu este din fire poet poate fi profundă, reală, chiar sacră, dar, cu toate acestea, opera sa va părea meschină, contrafăcută, falsă, distorsionată, moartă.“

² Deși până în anii 1830 *voprosi* se referea în special la chestiunile sociale care preocupau intelighenția rusă, se pare că expresia *proklatiie voprosi* a fost lansată în 1858 de Mihail L. Mihailov, care, traducând poezia lui Heine *Zum Lazarus* (1853/1854), a găsit un echivalent pentru *die verdammten Fragen*; vezi „Stihotvorenia Geine“, în *Sovremennik*, nr. 3, 1858, p. 125, și *Heinrich Heines Sämtliche Werke*, ed. de Oskar Walzel, vol. 3, Leipzig, 1913, p. 225. Mihailov pretindea că expresia exista în rusă și că se potrivea ca o mânășă cuvintelor lui Heine, dar eu nu am întâlnit-o în publicațiile apărute până la acea dată.

ca a lui, arta trebuie să fie o slujnică, să fie subordonată unor scopuri exterioare – este tocmai enormitatea care a declanșat contraatacuri violente și, desigur, meritate din partea apărătorilor ideii de artă pentru artă din Franța. Belinski afirmă categoric că socotește arta lui Goethe artă *par excellence*: la fel ca orice artă mare, ea reflectă cele mai profunde tendințe ale vremii. Însă, la fel ca poemul *Oaspetele de piatră*, „perla“ lui Pușkin, că nu are nici o *napravlenie*. Cât privește *Oneghin* – „enciclopedia vieții rusești“¹ –, „tendința“ ei, dacă există vreuna, este eronată: Pușkin este acuzat pentru că a făcut-o pe Tatiana să continue o căsătorie lipsită de iubire cu soțul ei, conformându-se falselor valori ale societății, cam în același fel în care Anna Ahmatova se plângea cândva că Tolstoi a ucis-o pe Anna Karenina pentru a se supune nu propriului cod moral – de care era conștient –, ci aceleia al mătușilor lui din Moscova. Cu toate acestea, Belinski nu se gândește nici o clipă să nege geniul suprem al poeziei pure, dar aproape lipsite de „tendință“ socială, scrisă de Pușkin; estetismul lui Pușkin nu îl nemulțumește.

Oare ce susține el de fapt? Să fie Belinski studentul exaltat, semidocht și confuz, eliminat din universitate pentru incapacitate, o simplă combinație de emoții puternice, dar haotice și nedisciplinate, o dovadă vie a faptului că sinceritatea și vehemența nu sunt suficiente, autodidactul patetic, astfel caracterizat de criticii de mai târziu – Volînski, Aihenvald, Cijevski? Acești critici susțin că Belinski a preluat ideile altora de-a gata, răspândindu-le fără discernământ, fără restricție, dezordonat, așa cum îi veneau, în grabă; că a fost un om care, poate, ar merita să fie iertat, deoarece a fost nevoit să lucreze pe fugă pentru a-și câștiga pâinea, chiar dacă ideile sale nu sunt realmente demne de respect; un suflet cinstit, poate chiar nobil, însă în nici un caz o autoritate, nici măcar o figură originală; cel mult un simptom al tineretului din epocă, dar semimatur din punct de vedere intelectual, un critic nevrednic să atingă poalele hainelor unor Schlegel, Sainte-Beuve sau chiar Gerșenzon. Și în zilele noastre, el a fost câteodată acuzat de a fi inițiat sau măcar creat condițiile plictisitoare critici, utilitariste sau didactice, ale atacurilor violente și

¹ PSS vii 503.

grosolane la adresa teoriei și practicii artei ca scop în sine, întreținute de epigonii săi și, mai ales, de inspectorii guvernamentali ai literaturii sovietice din timpurile moderne.

Aceasta este, în mare, opinia criticului american Rufus Mathewson, după mine, autorul celei mai profunde și mai originale lucrări scrise pe această temă: *The Positive Hero in Russian Literature*¹, care ce mă uimește prin perspicacitate, chiar atunci când nu sunt de acord cu ea. Nu cred că Mathewson are dreptate când susține că Belinski a fost indispensabil apariției autoritarismului și totalitarismului, chiar dacă el personal nu a fost reprezentantul nici al unuia, nici al celuilalt.² Nici în cele mai violente și mai antiestetice momente, Belinski nu a negat faptul că arta este artă și că ea trebuie judecată după criterii estetice. Elocvent în acest sens mi se pare linia despărțitoare pe care o trasează între Gonțearov și Herzen. Este impresionat de Herzen, îi acceptă din tot sufletul propria *napravlenie*, nu are o simpatie anume pentru punctul de vedere al lui Gonțearov; dar pe Gonțearov îl numește artist, și nu pe Herzen. Belinski a adus servicii de necontestat literaturii ruse – încoronarea lui Pușkin, elogiarea lui Gogol, descoperirea unor Dostoievski, Gonțearov, Turgheniev, eliminarea definitivă a unor Kukolnik, Marlinski, Zagoskin, Senkovski –, această mișcare remarcabilă, epocală a fost perfectată fără vreo legătură cu implicările sociale ale unui scriitor sau ale altuia. Belinski nu a apelat, nici măcar inconștient, la criteriul pe care Mathewson îl formulează cu strălucire pentru a distinge poziția radicală de cea liberală: astfel, radicalii îl consideră pe scriitor o funcție a ideologiei sale, spre deosebire de liberali, pentru care ideologia este o funcție a temperamentului și personalității scriitorului.³

Firește, Belinski a fost preocupat de problemele sociale mai mult decât oricine; și, fără îndoială, a dorit ca cei mai buni artiști ai vremii să răspundă din punct de vedere moral realității sociale pe

¹ Rufus W. Mathewson, *The Positive Hero in Russian Literature*, ed. a II-a, Stanford, 1975.

² *Ibid.*, p. 42.

³ *Ibid.*, pp. 94-95.

care o conștientizau în mod necesar, față de care aveau mai multă receptivitate decât alții. Poate că ar fi dorit ca Goncarov să nu fi fost un observator atât de indiferent și de distant al atributelor morale și sociale ale personajelor sale: poate că presupunea, pe bună dreptate sau nu, că preocupările morale profunde nu limitează neapărat valoarea artistică. Știa și spunea că Grigorovici este un artist inferior, chiar dacă îl prețuia pentru dezvoltarea grozăviilor vieții țăranilor. Ar fi preferat ca Pușkin să se detașeze de ceea ce considera a fi moralitatea convențională a clasei, rangului și educației sale. Toate acestea sunt adevărate. Dar cred că Belinski nu se lasă niciodată indus în eroare de aceste preocupări – pe care, admit, le consider într-o câțva justificate – într-atât încât să nege sau să răstălmăcească valoarea artistică a scriitorilor pe care îi analizează, unii fiind descoperiți, de fapt, chiar de el.

Greșelile lui Belinski îmi par, în principal, erori de gust mai degrabă decât expresia unor prejudecăți morale, sociale sau politice; el nu îi susține artificial pe progresiști în dauna reacționarilor, a conservatorilor, a liberalilor ezitanți sau a celor neangajați. Pentru el, *Faust* este expresia spiritului epocii și societății lui Goethe, pentru că este o operă de artă majoră; motivul pentru care este o operă de artă majoră nu este faptul că autorul i-ar fi conferit în mod conștient o tendință socială. Belinski a disprețuit profund fierea detașată a lui Goethe și viața sa conformistă, timidă, conservatoare, însă aceasta nu l-a făcut să-i pună vreodată la îndoială geniul sau să prefere scriitori mai puțin înzestrați, dar angajați social, preocupați de clasele oprimate și batjocorite, ca Hugo, Eugène Sue sau Grigorovici, chiar dacă a supraestimat, ca mai toți, talentul unei George Sand. Mathewson crede, pe bună dreptate, că doctrina angajării sociale este apăsătoare la nivel artistic, fie și numai pentru că se opune artei ambivalente, problematice. El îl citează pe Cehov în sprijinul tezei că menirea artistului este de a prezenta corect problema, și nu de a oferi soluții¹ – adică exact ce credea Belinski că face Goncarov. În fond, Belinski nu pretinde artistului

¹ *Ibid.*, p. 93: pasajul este luat dintr-o scrisoare a lui Cehov către A.S. Suvorin, datată 27 octombrie 1888 (Mathewson nu citează data corect).

decât darul creației și al autenticității, investigarea și exprimarea în imagini a tot ce este real în experiența sa. Nu condamnă decât ceea ce pare fals: de exemplu, înlocuirea realității cu idile, fantezii, cu pastişe pseudoclasice, prețiozitate, extravaganță, arhaism – adică orice eschivare de la ceea ce este „trăit efectiv“ de scriitor. De aici, pornirile sale ocazionale împotriva refugiului romantic în trecut și entuziasmului pentru culturile regionale, pe care le considera evadări disperate în colțurile îndepărtate sau exotice ale vieții, menite să evite cunoașterea de sine. De aici decurge o moralitate a artei, ideea de artist, într-un anumit sens, responsabil – ca și când ar fi jurat să spună adevărul. Ceea ce nu este însă echivalent cu tolerarea sau favorizarea controlului social ori politic, cu patronarea artei de către stat nici măcar în măsura în care, dintre toți, Sainte-Beuve i-a pretins-o lui Napoleon al III-lea.

Merg mai departe. Concepția lui Belinski nu îl obligă să creadă că arta este un glas care vorbește, o formă de comunicare între două ființe omenești sau între grupuri anonime de oameni, cum ar fi cele care au creat Eddele și cele care au creat templele din Angkor Vat. În această privință, el se opune net concepției reprezentate, de pildă, de Gautier, conform căreia scopul artistului este de a produce un obiect frumos, fie un poem epic, fie o casetă de argint, și că personalitatea, motivațiile, viața, caracterul și preocupările artistului, evenimentele sociale sau psihologice care îl modelează, sunt total irelevante pentru opera de artă ca atare – întrucât, așa cum susținea T.S. Eliot, artistul trăiește prin propria strălucire. Firește, aceasta este poziția împărtășită de criticii clasici din secolele XVII și XVIII, doctrină apărută constant, în diferite forme, de Baudelaire, Flaubert, Mallarmé, Eliot, Pater, Proust și chiar de Goethe. Această poziție nu duce lipsă de susținători nici în ziua de azi.

Pentru Belinski, ea reprezenta o enormă eroare; însă nu din motivele invocate de freudieni, marxiști sau, astăzi, de școlile înrudite. Belinski credea că omul este o ființă unitară, nu una compusă din compartimente sau roluri. Dacă ce spune un om într-o anumită ipostază este incompatibil cu ce spune în alta, atunci ceva a fost falsificat sau măcar trivializat, transformat într-un gest mecanic sau convențional. Dacă ce susține un om, indiferent de ipostază

– artist, judecător, soldat, coșar –, ar deveni fals sau nesincer în altă ipostază – de tată, revoluționar, îndrăgostit –, atunci era fals sau superficial în contextul original. Nu există nici un domeniu în care un om să fie scutit de responsabilitatea ce îi revine în calitate de om sub pretext că își exercită o funcție, un *métier* sau joacă un rol. Dacă preferi să suprimi adevărul, să îl substitui cu fantezii, să falsifici subiectul, să te joci cu reacțiile umane precum cu o jucărie, dacă preferi să provoci, să amuzi, să sperii sau să atragi, îți transformi talentul într-un instrument de a obține putere, plăcere sau profit, iar aceasta înseamnă trădarea omului din tine de dragul politicii: politică în sens josnic și odios, o încălcare lipsită de scrupule sau, cel puțin, o eschivare de la ceea ce tu și toți ceilalți numesc adevăratele idealuri ale umanității.

Arta nu este gazetărie și nici educație morală. Însă faptul că este artă nu o absolvă de responsabilitate nici pe ea, nici pe creatorul ei. Activitatea artistică nu este un costum de haine pe care îl poți îmbrăca și dezbrăca după bunul plac: este expresia unei naturi integre sau nu este nimic. Nu este imposibil să fii geniu creator și filistin – moralitatea din *Hermann și Dorothea* sau din *Afinitățile electice* a demonstrat acest lucru în cazul lui Goethe; la fel, în cazul vieții și caracterului lui Hegel. Singurul lucru care contează este ceea ce exprimă opera de artă, fie că este rodul organizării conștiente, fie al unui instinct obscur; căci opera *este* chiar creatorul ei, cea mai autentică voce a lui. Pentru Belinski, artiști precum Shakespeare, Milton, Dickens, Rafael, Gogol sunt totuna cu opera lor. Viețile lor particulare nu îl interesează direct: importantă este numai concepția despre viață pe care o adoptă, profunzimea, motivația, relația lor cu problemele centrale care i-au frământat pe oameni în toate timpurile.

Această atitudine, pe care Belinski nu o mai abandonează după anii 1842–1843, nu este preluată de la Feuerbach, ci de la Saint-Simon și discipolii săi. Sursa ei ultimă este concepția lui Schiller despre artist ca răzbunător al unei conștiințe insultate, cel ce redă ființei omenești integritatea deformată sau distrusă de convenții. Se resimte influența lui August Wilhelm Schlegel, potrivit căreia artistul este un fel de lentilă convergentă în care cele mai

profunde și mai caracteristice tendințe ale societății și epocii sunt colectate, cristalizate și traduse în expresia chintesențială a realității, la care nu poate accede reproducerea fragmentelor dispartate ale experienței cotidiane. Istoricul literaturii ruse va găsi un capăt al firului care duce la Turgheniev și Tolstoi în câteva dintre cele mai valoroase lucrări critice ale unor Mihailovski și Plehanov – la celălalt capăt al scalei aflându-se generația de la 1860, materialismul reducționist al lui Cernîșevski, radicalismul ideologic al lui Dobroliubov, scientismul și disprețul exagerat pentru motivația artistică ale lui Pisarev, ca să nu mai vorbim despre clișeele mecanice din formulcle oficiale sovietice. Acest curent central din gândirea și literatura rusă, care a exercitat o influență incalculabilă asupra Occidentului în ultima sută de ani, descinde direct din polemica dintre saint-simonieni și adepții artei pentru artă. Originile și implicațiile sociale ale acestei confruntări cruciale fac obiectul altei probleme.

III

Ar mai fi ceva de spus. Strigătul lui Belinski, deși izolat, de tipul: „În epoca noastră arta nu mai este stăpână, ci sclavă”¹, sau „Arta pură este imposibilă în epoca noastră”², nu este identic cu a spune că artistul și, prin urmare, arta sa țin cu necesitate de o anumită situație socială, neputând fi separate de ea fără a fi denaturate și transformate în obiect de amuzament. El merge mult mai departe – dincolo de modelele franceze – ceea ce sugerează că, oricum, Dobroliubov descinde din Belinski. Ca să folosesc metafora lui Turgheniev, Belinski era un Don Quijote sincer și pătimăș, gata să moară pentru idcile sale, fiind în același timp frământat de un conflict interior care nu putea fi rezolvat. Pe de o parte, adora literatura: deținea un instinct neasemuit ce i-a permis să discearnă ce este de ce nu este literatură și ce rezistă probei timpului; a devenit cel mai original, mai influent și (în ciuda mai multor scăpări uimi-

¹ Loc. cit., vezi mai sus, p. 256, n. 5.

² *Ibid.*, 77.

toare de gust) cel mai corect și mai perspicace critic rus al secolului. Literatura este prima și ultima dragoste a întregii sale vieți: nevoia de a intra cu totul în lumea scriitorului, de a trăi prin experiența lui și de a se supune complet viziunii sale este personală și subiectivă, reprezintă o capacitate pentru recepția psihologică și estetică, un exercițiu de ceea ce Herder¹ numea *Hineinfühlen*², liber de cerințele situației sociale și de nevoile schimbătoare ale oamenilor. În același timp, Belinski a căutat o ideologie atotcuprinzătoare, indestructibilă și pertinentă; *golod istinî*³ este un fenomen universal al vremii sale, nimeni altul nu a fost mai tulburat de nedreptatea, mizeria și arbitrariul brutal al vieții ruse, sentiment transmis de scrisorile sale mai clar decât oricine ar fi putut-o face. Ca atare, el a fost obsedat să găsească răspunsuri la întrebările privitoare la ceea ce ar trebui să fie omul, la felul cum trebuie trăită viața; a sperat și a dorit ca toate capacitățile umane, dar în primul rând literatura, care era viața lui, să se ocupe de aceste probleme și să ofere ajutor celor aflați în căutarea acestor adevăruri. El este dispus să se sacrifice de dragul acestei idei, să lupte până la moarte împotriva dușmanilor doctrinei pe care a adoptat-o cu prețul atâtor suferințe. Știe din proprie experiență, este conștient de tendința de a supraestima semnificația pur socială a unei scrieri, știe că, dacă o lucrare nu are nici un merit artistic, atunci, oricât de nobile i-ar fi scopurile, ea poate fi orice altceva, numai literatură nu. A reiterat această poziție până în ultima zi a vieții. Dar își recunoaște o predilecție. Într-o scrisoare celebră pe care o adresează lui Vasili Botkin, el declară că, și în cazul în care o scriere este lipsită de artă sau de poezie, dacă nu „miroase a disertație“ sau nu „cade în alegorie“, dacă are cât de cât substanță, „nu o citesc pur și simplu, ci o devorez. [...] Principalul lucru este ca ea să ridice probleme, să aibă un impact moral asupra societății.“⁴ Belinski recu-

¹ *Herders sämtliche Werke*, ed. de Bernhard Suphan, Berlin, 1877-1913, vol. 5, p. 503.

² *Hineinfühlen* = empatie, transpunere (*n. trad.*).

³ *golod istinî* = foame de adevăr (*n. trad.*)

⁴ PSS xii 445.

noaște că poate fi uneori mult mai impresionat de o mostră inferioară de *belles-lettres* decât de o operă de artă, dacă prezintă importanță socială, dacă ea conține idei și ridică probleme. Teza pe care o susțin este că Belinski nu confundă aceste categorii: arta rămâne artă indiferent dacă prezintă importanță socială sau nu; arta își păstrează valoarea nemuritoare indiferent de meritele sale sociale; oricât de inteligent și de sincer ar fi scriitorul, oricât de intense i-ar fi preocupările sociale, ele nu pot genera ca atare o operă de artă. Schiller este mai nobil și mai plin de înțelegere decât Goethe; dar Belinski nu se îndoiește că Goethe îi este superior ca artist.

În aceste discuții tulburătoare erau implicați mai toți contemporanii săi. Belinski nu studiasse în străinătate; însă marii romancieri care s-au format în acei ani și, ulterior, predicatorii sociali aveau să influențeze la vremea potrivită gândirea occidentală. E ceea ce am numit „efectul de bumerang”; a-l ignora înseamnă a lăsa o pată albă în istoria culturală a Occidentului.

IV

Destinul mișcării saint-simoniene din Franța este bine cunoscut: unii discipoli apropiați ai maestrului, inspirați de ideea de economie planificată și centralizată, au devenit magnați ai căilor ferate ori bancheri prosperi și au dispus construirea canalelor Suez și Panama. Doctrina, evoluând în pozitivismul lui August Comte, discipolul lui Saint-Simon, a influențat profund marxismul și a pătruns în doctrinele socialiste radicale și mai moderate din a doua jumătate a secolului. Ideile saint-simoniene, emise de la sursă, și-au ocupat un loc printre alte curente de gândire – conservatoare, liberale, monarhiste, marxiste, clericale, anticlericale – cu care au intrat în variate combinații, formând istoria intelectuală, socială și economică a celui de-al Doilea Imperiu și a celei de-a Treia Republici.

În Rusia, efectul a fost mai puțin evident, dar mai profund și mai revoluționar. Saint-simonismul a fost prima ideologie coerentă descoperită de o minoritate intelectuală înzestrată cu sensibilitate morală, aflată în căutarea unor principii care să îi orienteze acțiune-

nea. Mă refer în special la scrierile stângii saint-simoniene – tratarele și articolele socialiste ale lui Pierre Leroux și ale colaboratorilor săi de la *Revue Indépendante*, denunțarea indignată a capitalismului în scrierile discipolului lor fidel Lamennais și, mai ales, în romanele socialiste ale unei George Sand. Idealismul moral al acestei mișcări i-a afectat pe Herzen, pe Belinski și pe prietenii lor în perioada de formare, și, indiferent cât de mult li s-au modificat concepțiile, acest radicalism umanist și civilizat, care detesta în mod real inegalitatea socială și exploatarea brutală a celui slab de către cel puternic, i-a dominat până la sfârșitul vieții. Această preocupare, manifestată în forme instituționalizate și organizate – marxiste sau pozitivistice – avea să fie ironizată și denunțată de Dostoievski, ce resimțise în tinerețe influența doctrinelor mai înguste, dar mai radicale din punct de vedere social, ale lui Fourier.

Nu doresc să sugerez că în Rusia nu ar fi existat o mișcare de protest social, o aristocrație călătă în anii 1840 și conspirații, reperiune sau mișcări revoluționare organizate în anii 1860, dacă Herzen și apropiații săi nu l-ar fi citit pe Saint-Simon sau dacă Belinski și Turgheniev nu ar fi citit-o atunci pe George Sand, sau dacă scrierile unor Pierre Leroux, Louis Blanc ori – de ce nu? – Fourier sau Feuerbach nu ar fi ajuns clandestin în țară. Aceasta ar fi o teză absurdă. Doresc să afirm doar că literatura și gândirea rusă au evoluat în formele pe care le cunoaștem în mare măsură datorită impactului pe care aceste doctrine franceze și controversele iscate de ele, în special în domeniul artei, le-au avut asupra mediului specific rus al anilor 1830 și 1840. Nu știu dacă aceasta este o cauză ori o simplă circumstanță favorizantă a ceea ce s-a întâmplat; în orice caz, fermentul saint-simonian și opoziția față de el au făcut ca Herzen și Belinski să se angajeze pe un drum pe care nu îl vor părăsi niciodată. Procesul prin care aceste seminte au fost sădite în solul extrem de fertil al tinerilor intelectuali ruși aflați în căutarea unui ideal a jucat un rol mult mai important decât se acceptă în mod obișnuit în dezvoltarea liberalismului și radicalismului rus, revoluționar sau moderat; cu corolarul că aceasta s-a petrecut grație efectului transformator manifestat asupra figurii centrale din această perioadă – cazul cel mai pur de scriitor preocupat

de probleme morale –, și anume Belinski. Influența lui, fie prin atracție, fie prin respingere, asupra gândirii și acțiunii, în patria lui și apoi în restul lumii, îmi pare încă subestimată.

Accasta ar fi o teză. Aș dori să mai adaug una: nici Belinski, nici vreunul dintre apropiații săi, nu a crezut în ideea, de-acum destul de familiară, că arta, în primul rând literatura, nu este cu adevărat artă dacă nu are o funcție explicit socială, devenind o armă pentru atingerrea scopurilor părții progresiste ale omenirii. Indiferent cât s-a apropiat Belinski de opinia că arta trebuie să își abandoneze propriul scop și să se consacre altor interese, el nu a confundat-o niciodată cu moralitatea, cu atât mai puțin cu propaganda sau cu alt tip de demers intelectual. În această privință, Cernîșevski, Dobroliubov, Plehanov și comentatorii sovietici, care au luat de la Belinski numai ce le-a convenit, i-au răstălmăcit personalitatea.

Un caz, poate, și mai edificator este acela al prietenului și, într-o anumită măsură, discipolului său, Ivan Turgheniev. Dintre toți prozatorii ruși, Turgheniev este cel care s-a apropiat, poate, cel mai mult de idealul occidental de artist pur. Dacă există vreo convingere pe care să o fi respectat consecvent în viață, aceasta este credința că arta cea mai înaltă nu este un vehicul al convingerilor conștiente ale artistului, ci o formă de „abilitate negativă” – ca la Shakespeare, despre care Schiller spunea că este un zeu ascuns în spatele cuvintelor sale, desăvârșindu-se în ele ca scop în sine. Principalul motiv al antipatiei lui Turgheniev pentru Cernîșevski (lăsând la o parte faptul că acesta îi repugna ca om și critic de artă) este insistența utilitaristă asupra faptului că arta trebuie subordonată politicii, științei și eticii, întrucât scopul de bază al artei ar fi acțiunea – transformarea societății, crearea noului tip de socialist. Când Turgheniev îl face pe Rudin, personajul său, să spună: „Repet, dacă un om nu are principii ferme în care să creadă, nici o temelie solidă pe care să se sprijine, cum poate afla nevoile, semnificația și viitorul poporului său? Cum poate ști ce trebuie să facă, dacă...”¹, cel care vorbește este Bakunin sau alt radical rus tipic pentru anii 1840, și nu autorul însuși; aceasta nu este vocea lui.

¹ PSSP, *Socinenia*, vi 263.

Esența concepției lui Turgheniev este exprimată într-o scrisoare din 1848 către Pauline Viardot, în care spune:

... viața, realitatea, capriciile ei, accidentele și obiceiurile ei, frumusețea ei trecătoare [...] le ador. Rădăcinile mele se află în pământ. Mai degrabă privesc mișcările grăbite ale unei rațe care stă pe marginea unei bălți și își scarpină ceafa cu piciorul umed; sau picăturile lungi și strălucitoare de apă ce se scurg încet pe fâlcile unei vaci care stă nemișcată în apă până la genunchi după ce și-a potolit setea – pe astea le prefer, și nu tot ce văd îngerii în ceruri...¹

De ce oare? Pentru că cerul nu este pământul, pentru că este „vid etern și nesfârșit”², universal; abstract, neparticularizat și nelegat de lumea terestră a lucrurilor și oamenilor, a senzațiilor, sentimentelor, ideilor, culorilor, aromelor acțiunilor, nașterii și morții – lumea naturii care, oricât de efemeră și de indiferentă ar fi față de bucuriile și durerile oamenilor, reprezintă tot ce există: în rest, numai vorbe goale și fum.

Dar Turgheniev a trăit într-o epocă în care atât el, cât și contemporanii săi se aflau sub influența predicilor sociale venite din Occident. Știindu-se judecat de Belinski, el a exprimat preocuparea pentru „blestematele” probleme sociale în toate romanele sale, atât în anii 1840, când erau în relații apropiate, cât și după moartea criticului. Nu este nevoie să dezvolt această temă: *În ajun*, *Desțelenire* și, firește, *Părinți și copii* sunt departe de a fi astăzi lipsite de interes – romanul *Părinți și copii* este, probabil, cel mai bine receptat tocmai în zilele noastre. În același timp, Turgheniev repetă cu insistență că el nu ia nici o poziție – el nu este decât un creator; el știe că atunci când un autor, pe bună dreptate, refuză să își exprime propriile simpatii, cititorul, lăsat să decidă, fără a avea o orientare, o *napravlenie*, este derutat: ce trebuie el să creadă? Cititorul este nemulțumit când este lăsat să-și tragă propriile concluzii: realitatea – haosul realității, inconsecvența ei – îl exasperează, deoarece el își dorește o călăuză, eroi pozitivi.

¹ *Pisma*, i 297–298. (Scrisoarea a fost scrisă în franceză.)

² *Ibid.*, 297.

Turgheniev refuză din orgoliu să ofere așa ceva: scriitorii care, precum Shakespeare sau Gogol, creează personaje ce evoluează independent de autor și își trăiesc propriile vieți, îi par superiori celor ale căror personaje nu sunt capabile să evolueze singure, a căror dependență de autor este evidentă; cei din urmă transmit mai multă căldură, mai mult suflet și sinceritate, un adevăr mai personal, dar mai subiectiv, au mai puțin talent, sunt mai puțin artiști.¹ Și totuși, în 1855, la șapte ani după moartea lui Belinski, Turgheniev îi scrie lui Botkin, în acea vreme un adept înflăcărat al artei pentru artă: „Există epoci în care literatura nu poate fi doar artă: există interese superioare poeziei“ - și declară că momentele de autocunoaștere și autocritică sunt la fel de necesare în viața națiunii ca în cea personală.² De asemenea, în 1858 îi spune lui Tolstoi că vremurile nu sunt potrivite pentru „ciripit liric“ ori pentru „păsărele care cântă pe rămurele“.³ El refuză să se implice în înființarea unei reviste consacrate artei pure, neimplicată în probleme sociale, la care se gândea Tolstoi în acea perioadă: „Ți-e silă de toată mocirla asta politică; într-adevăr, nu este decât o treabă murdară, prăfoasă și vulgară. Există însă murdărie și praf și pe străzi, și totuși nu ne putem lipsi de orașe.“⁴ Mai există un pasaj renumit despre *Părinți și copii* în scrisoarea către Saltîkov: „Sunt gata să admit că [...] nu am nici un drept să ofer lepădăturilor noastre reacționare ocazia de a-și însuși un nume sau o poreclă; scriitorul din mine ar fi trebuit să facă acest sacrificiu de dragul cetățeanului.“⁵

Chiar dacă, așa cum se crede, Turgheniev a scris toate acestea din dorința de a se justifica în fața rigidului Saltîkov, avem de-a face totuși cu un semn sau cu un simptom al îndelungatului conflict dintre, pe de o parte, exigențele artei așa cum o înțelegeau toți – căci nici unul dintre scriitorii anilor 1850 și 1860 nu îi pune la

¹ PSSP, *Socinenia*, v 368.

² PSSP, *Pisma*, ii 282.

³ *Ibid.*, iii 188.

⁴ *Ibid.*, 210.

⁵ *Ibid.*, xi 191. „Porecla“ la care se referă Turgheniev este „nihilistul“.

îndoială esența, poate doar Nekrasov, a cărui poziție nu este clară – și, pe de alta, exigențele convingerilor morale sau politice ale fiecăruia. Nu este atât o confruntare între „esteți“ și „naturaliști“ – deși, firește, o asemenea dispută a avut loc –, cât un conflict între scriitori: Tolstoi, Turgheniev, Gonțarov, Pisemski au fost cu toții mai mult sau mai puțin obsedați de această dezbatere, fiecare în funcție de temperament. Lucrurile aveau prea puțin de-a face cu criticii publicației radicale *Sovremennik* (*Contemporanul*). Ce respect puteau ei nutri, la sfârșitul anilor 1860, pentru Cernîșevski, Dobroliubov, Antonovici sau chiar Nekrasov? Herzen nu și-a luat asupra-și sarcina de a coordona, de la Londra sau Geneva, conștiința literară a scriitorilor ruși, nici măcar a celor care îi erau foarte apropiați. Cu siguranță, fantoma lui Belinski, această prezență teribilă și incoruptibilă, este cea care îi bânuie; Belinski este cel care, în bine și în rău, a dat, o dată pentru totdeauna, tonul moral al literaturii conștiente de rolul ei social și al dezbaterei cu privire la natura și valoarea acesteia, marcând Rusia celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea și de atunci, într-un anumit sens, epocile care au urmat.

Ne aflăm în fața unei crize autentice, o *crise de foi*, nu o simplă dispută, o succesiune de aserțiuni și contraaserțiuni partizane. Nici tânărul Cernîșevski nu este complet surd la dezideratele artei; în 1856, recenzând *Copilăria*, *Adolescența* și *Povestiri militare* de Tolstoi, scrie:

Vrem ca proza scurtă să descrie viața socială așa cum o poate face orice om. Trebuie să înțelegem însă că nu orice idee poetică permite introducerea problemelor sociale în operă. Să nu uităm că cea dintâi regulă a artei este unitatea operei; așadar, când descriem „copilăria“ trebuie să avem în vedere copilăria și nimic altceva – nu probleme sociale, nici scene de război, nici pe Petru cel Mare, Faust, Indiana sau Rudin, ci copilul, cu sentimentele și ideile sale. Și tocmai oamenii care au astfel de pretenții înguste vorbesc despre libertatea creației! Este uimitor că nu îl caută pe Macbeth în Iliada, pe Dickens în Walter Scott ori pe Gogol în Pușkin! Ar fi cazul să înțelegem că o idee poetică este distrusă de îndată ce introducem în ea elemente străine operei, și că dacă Pușkin, de pildă,

s-ar fi gândit să descrie viața moșierilor ruși sau simpatia sa pentru Petru cel Mare în *Oaspetele de piatră*, atunci *Oaspetele de piatră* ar fi devenit o operă absurdă, cel puțin din punct de vedere artistic. Fiecare lucru își are locul său: scene de dragoste pătimășă în *Oaspetele de piatră*, scene de viață rusească în *Oneghin*, Petru cel Mare în *Călărețul de aramă*. Tot așa, în *Copilăria* sau în *Adolescența* sunt oportune numai elementele ce caracterizează aceste vârste, iar patriotismul, eroismul, viața în armată își au locul în *Povestiri militare*, drama morală de amploare, în *Jucătorul de biliard*, portretul unei femei, în *Doi husari*.¹ Îți amintești figura minunată a fetei care stă noaptea la fereastră? Îți amintești cum îi bate inima, cât este de copleșită de dulcea așteptare a iubirii?²

Cernîșevski trece la elogiarea lui Tolstoi, care a evitat introducerea de elemente irelevante în opera sa. Tolstoi e un poet, un maestru al frumuseții și poeziei autentice. Însă în ciuda banalității sentimentelor pe care le exprimă și a stilului mai mult decât banal, ideile sunt compatibile cu criteriile unor Belinski, Turgheniev sau chiar Grigoriev.

Dar lucrurile nu aveau să dureze. Abia când ajungem la celebrul eseu asupra romanului *Asia* de Turgheniev, îl descoperim pe clasicul Cernîșevski: „Ignorați problemele erotice! Nu putem să-l sâcâim pe cititorul din vremea noastră, ocupat cu îmbunătățirea situației administrative și juridice, cu reforme financiare sau cu emanciparea iobagilor!”³ Sau celebrul pasaj în care declară că valoarea esențială a marinelor constă în faptul că oferă locuitorilor provinciilor interioare imaginea mării, pe care, altfel, ei nu ar fi putut-o avea.⁴ Asemenea monstruoziități, venite din partea unor critici onorabili, dar lipsiți de gust estetic – martiri ai socialismului rus –, laolaltă cu ideea lui Dobroliubov, potrivit căreia critica trebuie să evalueze literatura doar întru cât este o armă de analiză sociologică, ceea ce a dus la promovarea unor remedii revoluționare, au deschis calea pe care au mers Plehanov, Lenin și toți cei care

¹ Nuvele de L.N. Tolstoi (n. red.).

² N.G. Cernîșevski, *Polnoe sobranie socinenii*. 16 vol., Moscova. 1939–1953: iii 429–430.

³ *Ibid.*, v 166.

⁴ *Ibid.*, ii 77.

i-au urmat. Dacă Belinski este cel care a dat tonul acestei tendințe, atunci sunt responsabili, în egală măsură, Turgheniev, Tolstoi, Saltîlcov, ba chiar Apollon Grigoriev, dacă ținem cont de paginile în care se arăta copleșit de geniul scriitoarei George Sand.

Revin asupra ideii. Consider că momentul critic a avut loc la începutul anilor 1840, când doctrinele saint-simoniene, având ecou în inima criticului Belinski, frământat și deschis la orice idei, au influențat hotărâtor alți scriitori de primă mărime, care nu au simpatizat întotdeauna cu vederile acestuia. Influența lui Belinski asupra urmașilor a constat în inducerea unei adevărate uri la adresa iluziilor autoprotectoare, împotriva a tot ce se interpune între scriitor și obiectul său, făcându-l orb la realitatea imediată. De aici, respingerea violentă a recursului la arhaisme, la regionalismul sentimental, la romantismul care exalta culturile exotice sau îndepărtate – în particular, trecutul slav idilic. Implicit, Belinski a pus accentul pe autenticitate, pe faptul că scriitorul trebuie să aibă două calități: talent -- indiferent de sursă, poate fi un dar venit din cer – și să nu păcătuiască împotriva adevărului: opera să-i fie generată de o *Erlebniss* proprie, să fie trăită de el în realitate ori în imaginație. De aici, disprețul pentru simpla îndemânare, pentru meșteșug, pentru intruziunile intelectului discursiv, adversarul jocului liber al imaginației creatoare; și, în fine, cerința ca autorul să recunoască centrul moral al situației pe care o descrie – să îi sesizeze semnificația universală pentru ființele omenești ca atare și semnificația trecătoare pentru cititori, ale căror dorințe și situații efemere dispar în scurtă vreme. Influența acestor canoane asupra lui Turgheniev este destul de evidentă. Belinski a mai avut însă un discipol, chiar dacă indirect, și, desigur, inconștient, mult superior lui.

Tolstoi a fost o victimă celebră a geniului său artistic și a conștiinței sale sociale. A existat o vreme în care pasiunea sa pentru arta pură și ura pentru politică, stimulată de Fet și Botkin, ajunseră la apogeu. În 1815, el scrie:

Cea mai mare parte a publicului a început să creadă că singura sarcină a întregii literaturi este aceea de a denunța răul, de a-l comenta și remedia [...], că proza și poezia au apus pentru totdeauna,

că va sosi vremea când Pușkin va fi dat uitării și nu va mai fi citit; că arta pură este imposibilă, că literatura nu este decât o unealtă pentru dezvoltarea civică a societății ș.a.m.d. Se puteau auzi pe atunci, ce-i drept, vocile unor Fet, Turgheniev și Ostrovski, înăbușite de larma politicianului [...], dar societatea își vedea de treabă, continuând să simpatizeze doar cu literatura politică, considerând-o singura adevărată. Acest entuziasm era nobil, necesar, poate chiar îndreptățit pentru acea perioadă de timp. Pentru a avea puterea de a face acești pași enormi pe care i-a făcut în ultimul timp, societatea noastră trebuia să fie unilaterală, să se lase purtată dincolo de țintă pentru a o putea atinge, în fața ei trebuia să fie doar acea unică țintă. La drept vorbind, cum se mai poate gândi cineva la poezie când i se dezvoltă pentru prima dată imaginea răului care îl înconjoară și când apare posibilitatea de a-i pune capăt? Cum să ne mai gândim la frumos când ne simțim bolnavi? Noi, cei care am profitat de roadele acestui entuziasm, nu avem dreptul să le facem reproșuri oamenilor [...]. Dar oricât de elevat și de benefic ar fi fost acest entuziasm unilateral, el era sortit pieirii, ca orice entuziasm. Literatura unui popor reprezintă conștiința sa deplină, multilaterală, în care trebuie să se reflecte, în egală măsură și în spirit național, contemplarea frumuseții într-o anumită epocă de dezvoltare, dar și iubirea pentru bine și adevăr.¹

Și totuși, Tolstoi nu a abandonat niciodată convingerea că, pe lângă „literatura politică”, mai există un tip de literatură ce „reflectă interesele eterne, universale ale omului, conștiința cea mai adâncă și mai autentică a unui popor, o literatură accesibilă tuturor națiunilor din toate epocile, o literatură fără de care nu s-ar fi putut dezvolta nici un popor puternic și bogat”². Peste șapte ani, îi scria lui Boborîkin:

Dacă mi s-ar spune că aş putea să scriu un roman în care să stabilesc cu certitudine soluția corectă pentru toate problemele sociale, nu aş dedica nici două ore unui asemenea roman; dimpotrivă, dacă mi s-ar spune că ceea ce scriu va fi citit peste douăzeci de ani de cei care sunt astăzi copii, că ei vor plânge și vor râde

¹ L.N. Tolstoi, *Polnoe sobranie socinenii*, 90 vol., Moscova și Leningrad, 1928–1958.

² *Ibid.*, 272.

citindu-mă, că vor iubi viața, aș consacra unei asemenea îndeletniciri toată viața și toate forțele mele.¹

În pofida a tot ce urma – condamnarea întregii arte ce nu contribuie la vindecarea rănilor morale ale oamenilor, cum ar fi vanitatea și corupția –, elanul artistic al lui Tolstoi nu poate fi anihilat. Mai târziu, după ce a terminat *Hagi-Murad*, cineva l-a întrebat de ce scrisese așa – care era mesajul moral sau spiritual al acestei povestiri. Tolstoi a răspuns foarte calm că nu a confundat niciodată por nirile sale morale cu opera. El nu îi pretindea lui Cehov predici morale; pe de altă parte, în ciuda faptului că Bernard Shaw nu putea fi acuzat de lipsă de claritate și de orientare sau de evitarea problemelor sociale ori a convingerilor pozitive, el, personal, nu le-a avut. Shaw i-a scris admirativ: la urma urmei, și el îi atacase pe unii dintre dușmanii denunțați de Tolstoi. Dar bătrânul Tolstoi a considerat scrierile lui Shaw vulgare, superficiale și, mai presus de toate, profund inestetice. Eforturile sale de a obține o filosofie a vieții unitară și coerentă, întemeiată pe adevăruri infailibile, erau mai eroice și mai agresive în raport cu propriile instincte, năzuințe și înțelegere decât eforturile similare ale lui Belinski sau ale lui Turgheniev, Tolstoi înregistrând în această privință un eșec și mai răsunător. Aceeași dilemă – căutarea cvadraturii cercului – formează substanța ultimelor eseuri ale lui Blok: *Intelighenția și poporul* și *Naufragiul umanismului*. Problema este și mai chinuitoare în *Doctor Jivago* și în operele publicate sau, poate, nepublicate ori nescrise – ale lui Siniavski și ale tovarășilor săi.

Revin la relația cu totul particulară a lui Tolstoi cu Belinski. În 1856, Tolstoi a reușit cu greu să se facă citit de Drujinin, care îl detesta, și de Turgheniev, care îl admira. Pretindea că îl visase într-o noapte pe Belinski, care susținea că doctrinele sociale sunt adevărate numai dacă sunt „împinse până la ultimele consecințe”² și că el, Tolstoi, era de acord. Îi plăceau articolele lui Belinski despre Pușkin, în special ideea că doar cel care se cufundă complet în

¹ *Ibid.*, lxi 100.

² *Ibid.*, xlvii 198.

opera unui scriitor, fără să vadă nimic altceva, îl poate înțelege. În 2 ianuarie 1857, Tolstoi notează în jurnal: „Dimineața l-am citit pe Belinski și a început să îmi placă”¹; chiar dacă ulterior va ajunge să îl considere plicticos și lipsit de talent, principiile enunțate de Belinski au intrat pentru totdeauna în vederile lui Tolstoi. Cred că nu este întâmplător faptul că Tolstoi a urmat îndemnurile critice ale lui Belinski cu o fidelitate unică, deși nerecunoscută, poate chiar inconștientă. Nici un cuvânt nu capătă o funcție mai peiorativă în vocabularul critic al lui Tolstoi decât „forțat”: numai spontaneitate, simplitate, claritate – dacă scriitorul exprimă limpede ce are de spus și dacă imaginația sa nu este obstrucționată, atunci rezultatul va fi *eo ipso* artă. Este o poziție mai radicală decât a lui Belinski, dispus să își ducă ideile până la capăt; el nu s-a dezis niciodată de opinia că geniul artistic este ceva complet *sui-generis* și că, prin urmare, autenticitatea – faptul că imaginația îi aparține în exclusivitate autorului care descrie clar și direct ce vede – nu este în sine o condiție suficientă pentru crearea unei opere de artă. Concepția lui Tolstoi este, cum se întâmplă deseori, simplificarea și exagerarea unei teze atât de simple!

Accentul pus pe autenticitate, respingerea a tot ce în zilele noastre, sub influența neohegelianismului și existențialismului, s-ar numi falsă conștiință și rea-credință se regăsesc extrem de frecvent în criticile devastatoare pe care Tolstoi le aduce altor scriitori, în special celor din secolul al XIX-lea. Astfel, Goethe, de exemplu, este condamnat pentru că și-a privit creațiile dintr-o perspectivă prea detașată; ca urmare, romanele și lucrările dramatice ale acestuia rămân neconvingătoare, întrucât nu au fost „trăite cu adevărat”, oricât de iscusit ar fi compuse și oricât de desăvârșită ar fi maniera în care autorul își călăuzește propria persoană și subiectul. Creația lui Goethe i se pare măreață, dar rece și desprinsă de realitate, incapabilă să realizeze acea comunicare directă a sentimentelor care, pentru Tolstoi, constituie ideea de bază și scopul unic al artei. Acuzația de autosuficiență complezentă și arogantă, referirile ironice la calmul olimpien pe care Goethe și-l păstra în

¹ *Ibid.*, 108.

toilul tumultului social, autosatisfacția glacială, prudența și invulnerabilitatea neclintite – toate amintesc de Belinski; ele apar la Turgheniev nu numai în eseu despre *Faust*, în ciuda admirației lui pentru Goethe. Nici un scriitor rus nu l-a prețuit pe Goethe mai mult decât Turgheniev, care, prin temperament, era mai favorabil scriitorului german decât îi erau Herzen sau Tolstoi. Elixirul lui Saint-Simon și-a făcut însă efectul: Turgheniev nu se sfia să declare că îi prefera pe Schiller, Byron, George Sand. La fel, cu ironia-i cunoscută, Tolstoi se întreabă dacă Flaubert – Flaubert ce descrisese cu atâta talent cum Sf. Iulian Ospitalierul l-a îmbrățișat pe leprosul care, de fapt, era Cristos – s-ar fi comportat similar într-o astfel de situație. Fără îndoială, remarcă diminuează încrederea în scriitor, în autenticitatea care, pentru Tolstoi, stătea la baza întregii arte adevărate.

Această abordare, indiferent dacă o considerăm acceptabilă sau absurdă, este acel gen de precept moral tipic pentru Belinski, admirat de discipoli și detestat de adversari. La fel, când Tolstoi își propune să incrimineze carențele unora dintre cei mai respectați scriitori ai vremii sale, săgețile otrăvite cu care țintește fără greș sunt luate din tolba lui Belinski. El își judecă contemporanii în termenii a trei *desiderata*: seriozitatea problemei, sinceritatea morală și înzestrarea artistică. Astfel, el ne informează că, neîndoielnic, Turgheniev „a trăit autentic“ și a suferit el însuși experiențele pe care le descrie atât de viu și cu atâta măiestrie. Oare aceste reflecții și sentimente amare ale membrilor nobilimii ruse aflate la crepuscul, care își petrec timpul în conace, meditând și comentând relațiile personale cu alți moșieri, la fel de decadenți și de puțin reprezentativi pentru umanitate în general – oare asemenea gânduri sunt demne să ocupe mintea unei ființe serioase, „sănătoase“, de pildă, un țăran, un muncitor cinstit, un bărbat sau o femeie „robuști“ din punct de vedere moral?

Cât despre Nekrasov, cine poate nega faptul că este un scriitor înzestrat cu un imens talent? Cine poate nega importanța sau semnificația umană a problemelor tratate de el – mizeria, oprima-rea țăranilor, violența și nedreptatea la care aceștia sunt supuși? Sau sinceritatea sa? Oare Nekrasov a trăit cu adevărat aceste ex-

periențe sau ele sunt rodul imaginației sale? Oare scrierile lui transmit cititorului sentimentul că el s-a implicat personal? Nu cumva poemele sale sunt doar tablouri de gen, create de un pictor talentat, însă detașat, care, de fapt, era un proprietar de iobagi pe care nu dădea nici un semn că ar dori să îi elibereze; a cărui viață personală și ale cărui preocupări reale erau departe de suferințele victimelor, de mizeria socială și morală a vieții pe care se pricepea atât de bine să o exprime în versuri, fără nici un *engagement* personal real și fără să se identifice cu vreunul dintre ei? Iarăși, respingerea lui Nekrasov ca nesincer, pentru motivul că nu ar fi suficient de implicat, depășește vederile lui Belinski despre, de exemplu, Goncearov. Chiar în rarele momente în care conștiința socială îl copleșește, Tolstoi, în dorința-i scrupuloasă de a cunoaște adevărul, oricât de complex ar fi, împinge lucrurile mai departe decât Belinski.

În final, să notăm unul dintre verdictele emise de Tolstoi în legătură cu Dostoievski: el recunoaște preocuparea acestuia pentru probleme de cea mai mare importanță spirituală; Tolstoi admite că atitudinea lui Dostoievski este profund sinceră; și totuși, Dostoievski nu satisface criteriul esențial (al său și al lui Belinski): înzestrarea artistică, capacitatea de a exprima simplu și clar un punct de vedere individual. După ce toate personajele defilează pe scenă, restul nu este, scrie Tolstoi, decât elaborarea mecanismului intrigii: pagini întregi în care totul este previzibil, plicticos, lipsit de simț artistic; Dostoievski are multe de spus, însă nu este în stare să scrie sau să compună.

V

Am citat pasaje din scrierile lui Turgheniev și ale lui Tolstoi, întrucât acești autori nu sunt, în mod obișnuit, considerați a aparține tradiției criticii sociale inițiate de Belinski, iar opinia mea este că, în cazul lui Belinski, tensiunea dintre exigențele artei și cele ale societății nu a fost rezolvată în favoarea celor din urmă și nu a pus astfel bazele tradiției cu adevărat radicale a unor Cernîșevski, Pisarev, Plehanov și a epigonilor marxiști ai acestora. Dimpotrivă, pro-

blema a rămas nerezolvată, generând o dilemă în care scriitorii și artiștii ruși aveau să fie prinși după aceea și care avea să își pună pecetea asupra întregului curent al gândirii și artei, dar și al acțiunii rușilor, frământându-i deopotrivă pe liberali, conservatori, „progresiști” și pe cei care, precum Tolstoi sau populiștii și „decadenții” de la finele secolului, pe care îi disprețuia și detesta, condamnau implicarea politică și căutau alte forme de salvare.

Poate că cea mai clară formulare a atitudinii finale a lui Belinski se găsește în eseul din 1843 despre critică: „Putem fi întrebați: Cum poate una și aceeași lucrare de critică să combine două puncte de vedere – istoric și artistic? Sau cum putem pretinde unui poet să își urmeze liber inspirația și totodată să servească spiritului timpului, fără să se aventureze în afara cercului său magic?”¹ Belinski declara că această problemă poate fi ușor rezolvată, atât teoretic, cât și istoric:

Orice om, așadar și poetul, suferă în mod inevitabil influența spațiului și timpului său. El sugerează o dată cu laptele mamei principiile și concepțiile pe baza cărora trăiește societatea. Iată ce îl face să fie francez, german, rus ș.a.m.d. Iată motivul pentru care dacă, de exemplu, se naște în secolul al XII-lea, are pioasa convingere că datoria lui sacră este să îi ardă de vii pe cei care nu gândesc ca ceilalți, iar dacă se naște în secolul al XIX-lea, este convins, din motive religioase, că nimeni nu trebuie ars sau omorât, întrucât datoria societății nu este de a răzbuna victimele unei crime, ci de a corecta criminalul prin pedepsire, ceea ce va satisface societatea lezată și va respecta legea sfântă a iubirii și fraternității creștine. Omenirea nu a sărit însă brusc din secolul al XII-lea în secolul al XIX-lea: a trebuit să parcurgă un interval de șase secole, în cursul cărora concepția despre adevăr a trecut prin diferite stadii, luând în fiecare o formă particulară. Filosofia numește această formă *stadiu* de evoluție a adevărului universal; și acest *stadiu* trebuie să constituie imboldul creațiilor poetului, pasiunea (patosul) lor dominantă, motivația lor principală, coarda de bază a armoniei lor. Nu poți trăi în trecut și prin trecut, închizând ochii la prezent: o astfel de atitudine ar fi nefirească, falsă și sortită eșecului. De ce

¹ PSS vi 284.

pictorii europeni din Evul Mediu reprezentau numai madone și sfinți? Deoarece religia creștină era elementul dominant în viața europeană a acelei perioade. După momentul Luther, orice efort menit să restaureze arta religioasă în Europa ar fi fost zadarnic. Ni se va replica: „Dar dacă nu putem evada din epoca în care trăim, nu ar putea exista poeți care să nu fie fideli spiritului epocii lor, prin urmare, nu am fi scutiți de nevoia de a combate ceva care nu se poate întâmpla.” Replica noastră este: „Nu. Nu numai că se poate întâmpla, dar se și întâmplă, mai ales în vremea noastră.” Cauza acestui fenomen constă în existența unor societăți ale cărei concepții sunt diametral opuse realității lor, în care copiii învață o moralitate de care oamenii râd de îndată ce părăsesc școala. Aceasta este condiția lipsei de religiozitate, de decădere, fragmentare, individualism și – inevitabil – de egoism: din nefericire, sunt trăsăturile epocii noastre, și încă foarte accentuate! Când societățile ajung în această stare, trăind prin tradiții vechi care și-au pierdut credibilitatea și care sunt contrazise de noile adevăruri descoperite de știință, adevăruri pe care le scoate la iveală desfășurarea istoriei; când societățile sunt într-o asemenea stare, se întâmplă ca cele mai nobile și mai înzestrate personalități să se simtă rupte de societate. Cei mai slabi și mai solitari devin pe nesimțite predicatorii egoismului și ai tuturor viciilor sociale, crezând că este inevitabil ca lucrurile să fie așa și nu altfel, că ei așa au fost dintotdeauna. Alții – și aceștia sunt oamenii cei mai valoroși ai timpului lor – se refugiază în ei înșiși, întorcându-și cu disperare fața de la realitatea ce le-a insultat sentimentele și rațiunea. Aceasta este însă o cale de salvare greșită și egoistă. Când arde pe strada ta, trebuie să alergi să stingi focul, nu să fugi de el; trebuie să găsești, împreună cu alții, mijloacele de a opri incendiul. Mulți însă au ridicat acest sentiment egoist și laș la nivel de principiu, de doctrină, de regulă de viață și, în cele din urmă, de dogmă a celei mai înalte înțelepciuni. Ei sunt mândri de acest lucru și privesc disprețitor lumea care nu merită, chipurile, suferința și bucuria lor. Izolându-se în turnul de fildeș al imaginației lor și privind prin vitraliile acestuia, ei cântă ca păsările. [...] O, Doamne! *Om*ul devine *pasăre*! Iată o metamorfoză demnă de un Ovidiu! Și la toate acestea contribuie fascinația doctrinelor artistice germane care, în ciuda marii profunzimi, adevărului și luminii, sunt excesiv de germane, filistine, ascetice și antisociale. Oare la ce se ajunge de aici? Firește, la moartea talentelor care, în alte condiții, ar fi lăsat

urme vii ale existenței lor în societate și s-ar fi putut dezvolta, ar fi putut progresa și atinge adevărata condiție umană. De aici, proliferarea geniilor microscopice, a mărunților oameni de valoare, care dovedesc într-adevăr talent și forță, însă care vor face puțin zgomot. după care vor tăcea, murind înainte de moartea lor, adesea în plină strălucire, la apogeul capacității și carierei lor. Libertatea de creație este ușor de reconciliat cu satisfacerea necesităților contemporane; însă pentru aceasta nu este necesar să te simți obligat să compui pe teme date sau să îți înfrânezi imaginația; trebuie să fii cetățean, fiul unei societăți și al unei epoci, să te identifiți cu interesele și nevoile acesteia; este nevoie de empatie, dragoste, de un simț sănătos și practic al adevărului, care să nu separe credința de acțiune și opera de artă de viață. Ceea ce a ajuns până în adâncul sufletului va ieși la lumină de la sine.¹

Aceasta nu este însă, și nici nu putea fi, ultimul cuvânt al lui Belinski. Chiar în același an, în 1843, și-a început eseurile despre Pușkin; în cel de-al cincilea dintre ele elaborează teza care avea să îl impresioneze atât de puternic pe Tolstoi – aceea că, pentru a înțelege cu adevărat un scriitor, este nevoie să te concentrezi exclusiv asupra lui, ignorând restul lumii. Iată cum trebuie citite *Oaspetele de piatră* sau *Țigani*, care au tot atât de puțin de-a face cu interesele cele mai profunde ale națiunii, cât capodoperele glaciale ale lui Goethe sau, la nivel inferior, *O istorie banală* a lui Goncarov. Și totuși, Belinski recunoștea că acestea sunt opere autentice, chiar dacă aparțin unor scriitori care *nu* ar alerga să stingă focul de pe strada lor. Am citat un pasaj atât de lung din eseul scris în 1843, întrucât mi se pare cel mai reprezentativ din tot ce a spus Belinski, nu despre ceea ce era sau ar putea fi arta, ci despre cum o dorea el și cei care gândeau ca el: ce anume îi mișca, chiar dacă știau că poziția lor nu este infailibilă, ci, în cele din urmă, subiectivă, condiționată istoric și aptă de a fi zguduită de evenimente, contraexemple și preferințe mai largi.

Mai mult, rândurile de mai sus, care, la fel ca faimoasa scrisoare către Gogol, constituie o *profession de foi*, nu pot fi în nici un caz interpretate ca exprimând o poziție apropiată de pretenția

¹ *Ibid.*, 284–286.

lui Cernîșevski de a satisface necesitățile imediate ale societății: Belinski este echidistant atât față de formalism, cât și față de marxism. Fără îndoială, ar fi stârnit indignarea lui Flaubert, Baudelaire sau Maupassant. Nu ar fi însemnat mai nimic pentru Stendhal, Jane Austen sau Anthony Trollope – ori chiar pentru James Joyce, în ciuda simpatiei acestuia pentru socialism în prima tinerețe. Nici marxiștii nu le-ar fi acceptat decât cu prețul unor amendamente serioase; generația de la 1860 nu le-au citat. Însă când Korolenko a declarat că „patria lui este, mai presus de toate, literatura rusă”¹ (nu Rusia în sine), această remarcă ar fi putut fi făcută de orice scriitor rus în ultima sută de ani. Și, după părerea mea, aceasta se datorează, de fapt, impactului controverselor saint-simoniene despre rolul artistului asupra lui Belinski și cercului său: acestui impact în primul rând, și nu vreunei alte cauze. Dacă vreun contemporan englez al lui Korolenko, de exemplu, Arnold Bennett, ar fi declarat că patria lui nu este Anglia, ci literatura engleză, ce ar fi putut însemna acest lucru? Cum ar fi putut el să spună așa ceva? Dacă un scriitor, oricât de implicat social, precum, să zicem, Upton Sinclair sau Henri Barbusse, ar fi spus: „Patria mea este literatura americană” – „literatura franceză” –, o asemenea afirmație ar fi fost neclară, ba chiar îninteligibilă.

Iată de ce doctrina angajării artistice, formulată în anii 1840, doctrină specifică pentru Rusia, a pătruns în inima și în sufletul adeptilor săi mai mult decât în cele ale inițiatorilor de la Paris sau de aiurea. Acest sentiment este perfect inteligibil în zilele noastre în Asia, Africa și pe meleaguri mai apropiate, constituind o preocupare constantă a intelighenției – folosesc acest cuvânt în sens laudativ – de oriunde, fie liberală și reformistă, fie radicală și revoluționară. Goethe, citat de Belinski, scrie: „Cititorul *trebuie să uite de mine, de propria persoană, de întreaga lume*, trebuie să trăiască doar în cartea mea.” Belinski continuă: „Dată fiind toleranța distantă a germanilor față de tot ce există și se petrece în lume, dată fiind universalitatea impersonală care, acceptând *orice*, riscă să de-

¹ *Istoria moego sovremennika*, cap. 27, în V.G. Korolenko, *Sobranie socinenii v piati tomah*, Leningrad, 1989–1991: vol. 4, p. 270.

vină *nimic*, gândul enunțat de Goethe face din artă un scop în sine și o rupe de orice legătură cu *viața*, care este întotdeauna mai presus decât *arta*, întrucât arta nu este decât una dintre nenumăratele manifestări ale vieții.”¹ Poziția poate fi acceptată sau respinsă, privită cu îndoială sau dezbătută, însă este cât se poate de clară. Mi se pare că nucleul conflictului se află între această afirmație și aceea pe care Belinski, rezervat față de arta ce nu redă frământările sociale, detașată de presiunile ce caracterizează perioadele „critice” ale istoriei, a încercat să o apere, poziție pe care a exprimat-o integral în „manifestul” din 1843. Aici a fost trasată linia frontului pentru multe decenii: aici, și nu între directivele formulate în limbă de lemn, prin intermediul cărora o generație ulterioară de pozitiviști și marxiști ruși a încercat nu atât să rezolve, cât să dizolve controversa.

Cele două poziții pe care am încercat să le schițez pot fi găsite atât la criticii și la artiștii ruși „puri”, cât și la cei „angajați”. Scriitorii de mare anvergură – Turgheniev, Tolstoi, Herzen, Belinski – au luat parte la acest conflict fără să fi ajuns vreodată la o rezoluție. Acest lucru este unul dintre motivele pentru care disputa lor teoretică a rămas vie, în vreme ce argumentele multor critici occidentali ai aceleiași perioade, Leroux, Chasles, chiar Taine și Renan, par moarte. Angajarea artistică este o problemă centrală a conflictelor sociale din societatea modernă, dar devine acută doar în comunitățile relativ înapoiate, lipsite de disciplina unei culturi bogate și de sprijinul unei tradiții solide, constrânse să se adapteze unui model străin, câtă vreme sunt încă libere, cel puțin deocamdată, de exercitarea unui control total asupra vieții și artei lor.

¹ PSS vii 305. Editorul seriei nu a putut preciza sursa citatului din Goethe.

KANT, UN PRECURSOR PARADOXAL AL NAȚIONALISMULUI

Ființele cărora le-a fost dăruită libertatea nu se complac în confortul oferit de ceilalți.

(Immanuel Kant, *Disputa dintre facultăți*, 1798)¹

La prima vedere, nimic nu pare să pledeze pentru o apropiere între ideea de naționalitate și internaționalismul echilibrat, rațional și liberal al marelui filosof din Königsberg. Dintre toți gânditorii influenți ai epocii, Kant este, aparent, cel mai depărtat de ascensiunea naționalismului. Chiar în versiunea cea mai blândă, de conștiință a unității naționale, naționalismul provine, evident, dintr-o receptare acută a diferențelor dintre o societate umană și alta, a unicității tradițiilor, limbilor și obiceiurilor specifice, a ocupării, pentru o lungă perioadă de timp, a unui anumit teritoriu pe care s-a concentrat un sentiment colectiv puternic. Naționalismul accentuează legăturile de rudenie particulare care îi unesc pe membrii unei comunități naționale, evidențiind diferențele dintre aceștia și cei aparținând altor comunități. În forme patologice, naționalistul proclamă ca valoare supremă istoria, cultura, rasa, propriile instituții, chiar atributele fizice ale propriei națiuni și superioritatea lor față de cele ale altor națiuni, cel mai adesea, față de cele ale vecinilor. Chiar în formele moderate, naționalismul este mai degrabă efectul sentimentului decât al rațiunii, provine din recunoașterea intuitivă a apartenenței la o anumită structură politică, socială ori culturală, sau la toate trei deodată – la un model de viață care nu poate fi disecat în componente distincte, nici privit la vreun microscop intelectual; ceva care nu poate fi decât simțit și trăit, nu și contemplat, analizat, luat pe bucăți, confirmat ori infirmat. Limbajul folosit pentru a-l descrie este cel mai adesea romantic sau, în cazurile ex-

¹ KGS, vol. 7, p. 87, r. 19 (pentru „KGS” vezi mai sus, p. 238, n. 2).

treme, violent, irațional și agresiv – mai ales în secolul nostru, apt să ducă la oprimare crudă și distructivă și, în cele din urmă, la măceluri monstruoase.

Immanuel Kant reprezintă poziția exact opusă: o gândire calmă, rațională, care detestă orice exclusivism sau privilegiu bazat pe simpla tradiție imemorială, pe dogmatismul politic obscurantist sau pe tot ce nu poate fi adus la lumina zilei și examinat de oameni raționali în manieră rațională și sistematică. Nimic nu este apărut cu mai multă vigoare decât drepturile imuabile, neschimbătoare ale individului, oricare ar fi acesta, indiferent de epoca, locul, societatea sau atributele personale, în măsura în care avem de-a face cu un om, cu un posesor de rațiune, obligat să respecte rațiunea tuturor celorlalți oameni, așa cum și ei o respectă pe a lui. Kant a detestat apelurile emoționale și entuziasmul dezordonat, ceea ce el numea *Schwärmerei*; tocmai acest tip de retorică sentimentală a prejudiciat, în opinia sa, efuziunile contemporanului și colegului său prusac Johann Gottfried Herder, părintele naționalismului cultural (și, în ultimă instanță, al oricărui tip de naționalism) european. Discursul constant al lui Herder asupra unicității fiecărei tradiții naționale, referirile la forța care îi revine fiecărui om în virtutea apartenenței la o comunitate organică și a faptului el că este descendentul și purtătorul unui spirit național al acesteia, al stilului ei național, repulsia lui Herder față de cosmopolitism, universalism, față de tot ce nivelează diferențele dintre o comunitate și alta în favoarea principiilor universale, în care el nu vedea decât uriașe cămăși de forță – toate acestea îi păreau lui Kant confuze, necritice, imature, moduri de substituie a rațiunii cu emoția. Kant este un om al Epocii Luminilor, împărtășind universalismul acesteia, credința în lumina rece a rațiunii și a științei, care transcende frontierele locale și naționale, ale cărei concluzii pot fi verificate pe cont propriu de orice om lucid, indiferent de limba pe care o vorbește, pământul pe care îl locuiește sau sângele care îi curge în vine. Kant ura inegalitatea, ierarhiile, oligarhiile, paternalismul, oricât de binevoitoare păreau. Mulți germani au salutat Revoluția Franceză. Kant nu și-a părăsit niciodată încrederea în ea și în proclamarea drepturilor universale ale omului și cetățeanului,

nici atunci când Revoluția a degenerat în terorism și vărsare de sânge – pe care Kant le-a condamnat și care i-au făcut pe simpatizanții cu orientare liberală din diferite țări să se dezică îngroziți de opțiunea lor inițială. Scrierile sale cu un caracter strict politic sunt modele ilustre de raționalism liberal; astfel, temeiul pentru care trebuie să mă supun legii este că ea impune, sau ar trebui să impună, ceea ce orice om rațional aflat în situația mea și-ar impune sau nu să facă. Statele trebuie să își consacre resursele educației, culturii și emancipării morale a cetățenilor, nu sporirii puterii lor materiale și cuceririlor. Kant a elaborat un proiect celebru pentru o ligă a națiunilor și pentru pacea eternă între acestea.

Ne-am putea întreba, pe bună dreptate, dacă există un contrast mai mare decât acela între, pe de o parte, forțele sumbre, ascunse și iraționale, stârnite de separatismul religios fanatic și, poate, de sentimentul național german, umilit de mult mai ilustra, puternica și luminata Franță, și, pe de altă parte, universalismul rațional neabătut al lui Kant, cu profunda sa neîncredere în limbajul mistic sau poetic, în vorbirea metaforică sau în intuiții și viziuni.

Și totuși, oricât de paradoxal ar părea, există într-adevăr o legătură între concepția lui Kant și avântul naționalismului romantic: o influență depistabilă și, în opinia mea, una importantă, chiar centrală. Faptul că Immanuel Kant ar fi dezaprobat însăși ideea unei legături atât de dezonorante nu reduce, din păcate, importanța acesteia. Uneori, ideile își au viețile și puterile lor și, precum monstrul lui Frankenstein, acționează complet neprevăzut, putându-se întoarce împotriva voinței inițiatorilor lor, ajungând chiar să îi distrugă. Oamenii, sau cel puțin gânditorii, nu pot fi considerați responsabili pentru consecințele neintenționate și neprevăzute ale ideilor lor, pentru plantele care cresc din semințele ce încolțesc pe un sol propice și se maturizează, câteodată hidos, într-un climat favorabil pe care semănătorul nu l-a cunoscut și nu și l-ar putea imagina. Factorii care conspiră la generarea unei singure mișcări sunt numeroși, complicați, chiar accidentali; nici marxismul ortodox nu a rezultat exclusiv din doctrinele lui Marx. Ar fi absurd, de exemplu, să îl acuzăm pe Hegel pentru formele sinistre în care au evoluat în zilele noastre unele idei ale sale. Ceea ce îmi propun să su-

gerez este că așa s-a întâmplat și cu cel mai mare filosof modern. Mă voi opri asupra metamorfozelor ciudate pe care una dintre cele mai nobile și mai umane doctrine ale lui Kant le-a suferit în atât de frământatul secol al XIX-lea și asupra influenței sale asupra lumii moderne și a vieților noastre. Aș dori să demonstrez că aceste metamorfoze l-ar fi îngrozit chiar pe Kant.

II

Așa cum se știe, filosofia morală a lui Kant (care a avut, probabil, un impact imediat mai puternic decât teoria lui despre cunoaștere sau despre natura experienței umane) se bazează pe convingerea că cea mai importantă trăsătură distinctivă a ființelor omenești este libertatea lor de acțiune, de a alege între cel puțin două cursuri alternative de acțiune. Dacă cineva nu poate fi considerat adevăratul autor al propriilor acte, nu i se poate atribui vreo responsabilitate pentru ele; or, nici o moralitate nu poate fi concepută, pentru Kant, în absența responsabilității. Pentru el, moralitatea constă, în primul rând, în recunoașterea regulilor raționale, așadar, universale, care acționează asupra tuturor ființelor raționale, conform cărora oamenii au obligația de a acționa într-un anumit fel și de a se abține să acționeze în maniera contrară. Dar numai unei ființe libere i se poate pretinde să acționeze într-un fel sau altul; obiectele neînsuflețite, plantele, animalele nu sunt supuse nici unei obligații, deoarece ele nu pot alege, comportamentul lor fiind determinat de forțe cauzale aflate în afara controlului lor. Același lucru este valabil și pentru ființele umane care nu sunt capabile să își controleze trupul sau sufletul: copiii, idioții sau oamenii aflați într-o condiție anormală, sub influența drogurilor, hipnozei, a somnului sau a oricărui factor care ar împiedica agentul să poată alege rațional. Însăși noțiunea de agent implică, conform lui Kant, libertatea voinței de a acționa corect sau incorect, de a se manifesta virtuos sau vicios. El merge mai departe decât majoritatea apărătorilor liberului arbitru, susținând că libertatea poate fi împiedicată sau distrusă nu doar de factorii „externi” – fizici, chi-

mici, biologici, fiziologici, geografici, ecologici –, ci și de cei „interni“, psihologici. Dacă cineva pretinde că nu a putut acționa altfel decât a făcut-o, deoarece a fost dominat de pasiune sau mânat de pulsuni emoționale irezistibile, deoarece educația sau temperamentul l-au determinat sau l-au făcut să se comporte într-un anumit fel, atunci el se declară neliber: o simplă „rotiță“¹, cum se exprimă Kant, la discreția forțelor cauzale, externe sau interne, fizice sau mintale, un simplu obiect în spațiu sau cel puțin în timp, nu foarte diferit, în fond, de plante, animale sau chiar de obiectele neînsușite; o parte a unui mecanism cauzal cosmic în care el nu este decât, în cel mai bun caz, o simplă verigă. Nici categoriile fizicii moderne, care abolesc succesiunile cauzale precis determinabile în favoarea funcțiilor de probabilități sau a predicțiilor statistice nu l-ar fi influențat pe Kant. El ar fi etichetat drept irelevant acest edificiu de vorbărie metafizică, clădit pe o neînțelegere crasă a implicațiilor indeterminismului în fizică sau în mecanica cuantică. El l-ar fi numit „subterfugiu mizerabil“², așa cum a mai procedat cu alte încercări de a face compromisuri cu determinismul. Dacă o creatură nu se poate determina, ea nu este o ființă morală: chiar dacă este determinată cauzal, chiar dacă acționează la întâmplare sau este supusă unor legi statistice, ea nu este un agent moral.

Kant este categoric în această privință. Există cel puțin un aspect în care omul este absolut unic în univers: chiar dacă legile cauzale îi pot afecta corpul, ele nu îi vor afecta eul interior. O componentă esențială a gândirii lui Kant este teza că legile fizice se aplică numai la ceea ce el numește lumea fenomenelor sau a aparițiilor, care, pentru el, este lumea exterioară, singura lume studiată de științe. „Dacă fenomenele sunt lucruri în sine“, scria el, „libertatea nu poate fi salvată“³; și, din nou, faptul că „eul meu care gândeste [...], în acțiunile sale voluntare, trebuie să fie liber și aflat deasupra necesității naturale [...] este una dintre pietrele de căpătâi

¹ KGS, vol. 5, p. 97, r. 15.

² *Ibid.*, p. 96, r. 15.

³ *Critica rațiunii pure*, A 536/B 564 (vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura IRI, București, 1994, p. 426).

ale moralei și religiei“¹. În absența libertății, legea morală ar fi imposibilă.² Libertatea este ireductibilă la sentimentul de a fi liber. Dacă un ceasornic ar putea vorbi, ar putea să pretindă că mișcarea acelor sale este motivată de voința sa, dar aceasta ar fi o iluzie: ceasul merge doar pentru că a fost întors. Dacă omul ar fi similar ceasornicului, atunci libertatea și, prin urmare, morala „nu ar putea fi salvate“. Principiile morale pot fi însă cunoscute *a priori*: ele sunt certe; așadar, determinismul trebuie să fie fals. Legile morale nu ne sunt impuse de vreo autoritate exterioară – nici măcar de Dumnezeu –, ele sunt, așa cum a arătat Rousseau, legi pe care noi înșine ni le-am impus, acționând liber și rațional. De aceea, ele sunt principii sau reguli, nu legi naturale: chiar atunci când ne supunem lor, rămânem liberi; și, dacă dorim, le putem încălca, însă atunci acționăm irațional. Pomind de aici, se pot trage o serie de concluzii.

Acea proprietate specifică omului, cea care îl distinge de orice altă entitate din univers, așa cum îl cunoaștem, este capacitatea sa de a se autoguverna, autonomia sa. Tot restul ține de domeniul heteronomiei. Autonomia constă în a-ți formula singur legile – a fi liber de orice constrângere, liber de orice determinare, liber de tot ce nu poate fi controlat. Heteronomia înseamnă exact invers: supunerea față de legi venite din afară – de exemplu, din lumea materială, în care domnește cauzalitatea, domeniul științelor naturii, care include sfera psihologiei empirice, adică toate componentele vieții noastre psihice guvernate de legile naturii. Doctrina conform căreia omul este un scop în sine și nu un mijloc pentru orice altceva provine din această viziune: întrucât el este agentul ultim al regulilor cărora li se supune liber, a-l obliga să asculte de ceva care nu provine din propria natură rațională înseamnă a-l degrada – a-l trata ca pe un copil, ca pe un animal sau ca pe un obiect. A priva o ființă umană de capacitatea de alegere liberă înseamnă a-i pricinui cel mai mare rău cu putință. Și aceasta, indiferent cât de binevoitoare ar fi intenția în numele căreia o facem. Doctrina kantiană este îndreptată împotriva tuturor formelor de paternalism – în special,

¹ *Ibid*, A 466/B 494.

² KGS, vol. 5, p. 4, r. 36; p. 97, r. 5.

împotriva despotismului luminat al suveranului său, Frederic cel Mare al Prusiei, și împotriva materialismului utilitarist al gânditorilor francezi celebri din epoca sa.

Într-un eseu scurt, dar remarcabil, intitulat *Un răspuns la întrebarea „Ce este Iluminismul?”*¹, Kant declară că a fi civilizat înseamnă a fi matur, cu alte cuvinte, a nu accepta să abdică de la responsabilitățile pe care le ai față de ceilalți, a nu-ți permite să fii tratat ca un copil sau să îți înstrăinezi propria libertate de dragul securității și confortului. În alt pasaj, el scrie: „O guvernare paternalistă” bazată pe bunăvoința unui conducător care își tratează supușii „ca pe niște copii dependenți [...] este cel mai rău *despotism* cu putință” și „distruge întreaga libertate.”² Și din nou: „Omul care depinde de alții nu mai este om, el și-a pierdut statutul uman și nu mai este decât posesiunea altuia.”³ Sesizăm un ecou al gândirii lui Rousseau, îndreptat împotriva utilitariștilor materialisti care, precum Helvétius sau Holbach, susțineau că, pentru a asigura pacea, armonia ori chiar virtutea, este necesară instituirea unui sistem rațional, legal și educațional, apt să aplice recompensele și pedepsele cuvenite, obligându-i pe oameni să evite conduita antisocială și să se comporte în modul dorit de educatorul sau de legiuitorul luminat – într-o manieră oarecum similară celei în care sunt crescute animalele domestice. Holbach spunea că etica este agricultura spiritului; Helvétius pretindea că nu este interesat în ce măsură oamenii sunt virtuoși sau vicioși dacă sunt inteligenți, adică știu ce îi face fericiți și ce nu; conducătorii pot aplica o politică de momeli și amenințări care să genereze comportamentul și caracterul dorit.

Acești oameni doreau, mai presus de toate, să elimine ignoranța, prejudecata, superstiția, pe care le considerau cauzele cruzimii, mizeriei și nedreptății. Ei credeau în forța descoperirii și invenției, în iluminarea universală. Și totuși, chiar ei s-ar fi opus formelor moderne ale metodelor de reeducare pe care le recomandau: tehnici psihologice de condiționare a ființelor umane, de la sugestii

¹ KGS, vol. 8, pp. 31–42.

² *Ibid.*, p. 290, r. 35.

³ KGS, vol. 20, p. 94, r. 1.

subliminale până la amenințări, spălare de creiere sau tratament cu șocuri. În această privință, metodele propăvăduite de B.F. Skinner în *Dincolo de libertate și demnitate* se înscriu perfect în tradiția lui Helvétius sau a lui La Mettrie: scopul tuturor acestora este de a produce o turmă de ființe omenești pașnice, croite conform planului și mulțumite de sine.

Pe Kant l-au preocupat intens tocmai demnitatea și libertatea. De aceea, el insistă asupra faptului că personalitatea umană înseamnă literalmente independența nu numai față de mecanismele umane, ci și față de natură. Nici un act nu poate fi descris în termeni morali, de fapt, nici nu poate fi descris ca act, dacă nu este ales liber de agentul său. A acționa, nu a fi acționat; a alege, nu a fi ales de un altul; a avea posibilitatea de a alege greșit, mai degrabă decât de a nu alege deloc; acesta este, pentru Kant, un drept fundamental înăscut. „Toate celelalte ființe fac ce trebuie; omul este ființa care face ce vrea“, spunea Friedrich Schiller¹, poet și dramaturg, discipol fidel al lui Kant; nici Dumnezeu nu ne poate depozeda de această putere fără a ne distruge ca ființe umane. „Ființele cărora le-a fost dăruită libertatea nu se complac în confortul oferit de ceilalți.“² Acest aforism este cheia de boltă a întregii viziuni etice a lui Kant. Într-o scrisoare la Goethe, Kant, căruia, fără îndoială, îi plăceau și alte vicii – lașitatea, cruzimea sau lipsa de principii –, avea cele mai dure cuvinte pentru ceea ce numim astăzi exploatare: folosirea oamenilor ca mijloace și nu ca scopuri în sine; acea formă de inegalitate prin care îi faci pe ceilalți oameni – apelând la persuasiune, la constrângere sau la ceva intermediar – să urmeze direcții pe care tu le cunoști, dar pe care ei le ignoră. Întreaga terminologie a exploatării, degradării, umilirii, dezumanizării și, opuse acestora, idealurile de emancipare socială, economică sau individuală a muncitorilor, femeilor, artiștilor sau grupurilor ori naționalităților persecutate – întregul limbaj al ideologiei liberale și socialiste din ultimele două secole pornește de la această pledoarie pasionantă pentru autodeterminare, care insistă asupra

¹ *Schillers Werke*, vol. 21, Weimar, 1963, p. 38, r. 8.

² Loc. cit., vezi mai sus, p. 284, nota 8.

dezvoltării libertății morale, chiar atunci când duce la suferință ori la martiriu.

Implicit, întreaga atitudine modernă față de natură și ordinea naturală s-a modificat. Tradiția care a prevalat, cel puțin în gândirea occidentală, atât în forma clasică greco-romană, cât și în unele forme, chiar dacă nu în toate, creștine și musulmane, presupunea credința în existența unei structuri a lumii în cadrul căreia omul deține un loc rânduit anume de Dumnezeu sau de natură. Dacă un om se abate din drum, greșește, se pervertește și face rău atât lui, cât și celor din jur, este numai pentru că, datorită unei orbiri de un fel sau altul, omul nu mai știe care îi este locul. Unii gânditori susțineau că lumea este o mare ierarhie naturală, o piramidă cu Dumnezeu în vârf, iar dedesubt, tărâmul îngerilor, mai jos, cel al oamenilor și al animalelor superioare și, în cele din urmă, ambele, plantele și ordinele inferioare ale naturii. Alții credeau că lumea este un mare organism, în care fiecare element este dependent de toate celelalte; sau un sistem miraculos de armonii exprimabile matematic, așa cum presupunau Pitagora și mulți gânditori și mistici de după el; sau o orchestră cu câte o partitură pentru fiecare instrumentist; sau, după Descartes și Galilei, o mașinărie miraculoasă sau o fabrică ce produce roți dințate, curele de transmisie și scripeți. Aceste imagini se regăsesc printre materialistii din secolul al XVIII-lea, influențați de succesul științei newtoniene, și, ulterior, la mulți gânditori antivitaliști chiar în zilele noastre. Toate aceste sisteme împărtășesc convingerea că totul își are un loc al său, că tot ce există se supune unor legi care nu pot fi încălcate. Omul nu face excepție. Oamenii ajung să se abată de la calea rațiunii sau a naturii și să piardă din vedere lumina pe care numai Dumnezeu (sau natura) le-o poate oferi numai când sunt înșelați de propria ignoranță ori nebunie sau când sunt induși în eroare în mod deliberat de oameni lipsiți de scrupule, care doresc puterea sau alt avantaj nemeritat, sau, în fine, ca rezultat al modificării condițiilor tehnologice, geografice, rasiale, climaterice, instituționale etc. Astfel, problema care se pune este de a-i face pe oameni să înțeleagă natura și apartenența lor la lumea naturală – să zicem, prin distrugerea condițiilor sociale în care ideile lor sunt în mod necesar per-

vertite, înlocuindu-le cu alt sistem, în care vor cunoaște adevărul și vor trăi în lumina lui, în fericire și armonie, o dată pentru totdeauna. Dar dacă doctrina lui Kant este valabilă, omul care se supune forțelor naturii devine o simplă rotiță într-un mecanism -- cum sunt pentru el lucrurile și animalele. Atunci, însăși ideea de natură este revoluționată. Natura nu mai este ceea ce reprezenta ea pentru Iluminismul francez -- modelul neasemuit pe care trebuie să îl înțelegem și să îl acceptăm cu ajutorul științei, pentru a ne îngra armonios în el. Pentru Kant, natura este fie materia lipsită de semnificație pe care trebuie să o modelăm pentru scopurile noastre, în calitate de creaturi libere și apte de a opta, fie ceva și mai sinistru ori mai ambivalent: o forță care, chiar când ne stimulează emulația și dorința de progres, stârnindu-ne unul împotriva altuia, atentează la libertatea noastră și căreia, ca atare, trebuie să-i ținem piept, să-i rezistăm, dacă dorim să ne ridicăm la o statură umană deplină ca ființe omenești libere, autodeterminate și morale.

Aceasta constituie într-adevăr o ruptură dramatică. Fără îndoială, rădăcinile acestei viziuni se află în doctrina creștină a grației, opusă naturii; în concepțiile iudaice despre viața ca sacrificiu, la nevoie, în fața poruncilor lui Dumnezeu, indiferent dacă această conduită va fi răsplătită cu fericirea sau cu satisfacerea dorințelor noastre firești; în protestantism, cu accentul pus pe vocea interioară, care nu ține cont de lumea exterioară. Altă sursă o constituie, poate, consecințele politice ale Reformei în Europa, care a ruinat credința într-o mare societate spirituală, guvernată de un set unic de principii universale ce dirijează deopotrivă natura neînsuflețită, regnul animal și omul; în uniunea dintre rațiune și credință, ale cărei întruchipări sunt, sau ar trebui să fie, statul și Biserica, împăratul și Papa. Din punct de vedere sociologic, schimbarea de perspectivă care a intervenit o dată cu opera lui Kant poate fi o consecință a acumulării de resentimente în rândul locuitorilor landurilor germane la adresa a ceea ce li se părea a fi dominația plină de dispreț a culturii și puterii franceze în toate domeniile acțiunii publice -- îndcosebi după dezastrul și umilința suferite de germani în războiul de treizeci de ani. Există însă o zonă inaccesibilă până și celui mai arogant francez, și anume adevărata viață interi-

oară, spiritul liber și autonom, pe care ei, germanii, și-l păstraseră intact, spirit ce își caută propria cale spre împlinire și nu se vinde în schimbul unor beneficii materiale. Oare cum au fost câștigate acele puteri și poziții de autoritate, acele onoruri sclipitoare? Oare nu au fost dobândite cu prețul morții spirituale – al înrobirii față de un sistem politic, social și cultural inuman, lipsit de suflet și mecanic? Al unui sistem ce părea încarnat de toți acei oficiali francezi aroganți, cu ajutorul cărora regele francofil renegat Frederic încerca din Berlin să suprimă tot ce era autentic și spontan în landurile prusace? Protestul împotriva progresului laic și al triumfului științei, care putea fi auzit printre nemții pioși, mai ales în Prusia Orientală, mai înapoiată din punct de vedere economic, dar și la Rousseau, în maniera lui, la jumătatea veacului al XVIII-lea, acel strigăt de revoltă împotriva intelectului răzbătea atunci în întreaga lume.

Kant nu era, firește, romanticul entuziast care să invoce voința descătușată împotriva rațiunii și ordinii. Departe de aceasta. El detesta atitudinile dezordonate, pătimașe și haotice cu aceeași tărie cu care li s-ar fi opus orice alt gânditor iluminist. Întreaga sa învățătură se centrează în jurul ideii că oamenii sunt înzestrați cu rațiune și că această facultate îl face pe oricare dintre ei apt să găsească, atât în sfera morală, cât și în cea politică, răspunsuri cu privire la ce trebuie făcut, cum trebuie trăit – răspunsuri valabile pentru toate celelalte creaturi raționale aflate în circumstanțe similare, oriunde, oricând și oricum ar trăi. Orice tip de organizare armonioasă – pacea, democrația, dreptatea, drepturile și libertățile – nu își poate găsi o temelie sigură decât în rațiunea universală, în respectul mutual pentru umanitatea rațională, comună tuturor oamenilor. Unele dintre aceste supoziții se regăsesc și la Locke, la Rousseau, Jefferson și Hegel, la cei mai mulți dintre campionii democrației liberale, socialismului, anarhismului idealist, comunismului, în toate formele de credință într-o organizare pașnică a lumii până în ziua de astăzi. Cel puțin așa se întâmplă în teorie, chiar dacă nu, cum am constatat pe pielea noastră, și în practică. Cu toate acestea, la Kant mai există o fibră, care provine din formația sa luterană, pietistă și antiiluministă: importanța covârșitoare acordată independenței, dominării sinelui și autodeterminării.

Pietismul, strămoșul metodismului, a apărut în landurile germane în cursul secolelor XVII și XVIII. Era o perioadă de umilință și neputință politică pentru germani în patria lor divizată, condusă de peste trei sute de principii mărunți, mulți dintre ei nefiind competenți sau bine intenționați. Cei mai sensibili dintre supușii acestora au reacționat într-o manieră asemănătoare celei adoptate de stoici după cucerirea orașelor-state grecești de către Alexandru cel Mare: s-au retras în viața interioară. Tiranul amenință că îmi va lua proprietatea: îmi voi impune să nu doresc nici o proprietate. Tiranul dorește să îmi fure casa, familia, libertatea personală: nu-i nimic, mă voi deprinde să mă lipsesc de ele. Ce mai poate să-mi facă? Sunt stăpân pe sufletul meu; nici o forță exterioară nu se poate atinge de viața mea interioară. Nimic nu mai contează. În măsura în care reduc latura vulnerabilă, mă eliberez de natură și de omenesc, așa cum au făcut și primii creștini, care au fugit în deșertul teban sau în locuri izolate, scăpând de persecuțiile păgânilor sau de tentațiile lumești, de trup și de diavol. În fond, aceasta este o variantă sublimă a strugurilor acri: decretez ca lipsit de valoare tot ce nu pot avea. Dacă nu pot avea ce vreau, voi dori doar ce pot avea. Neputința politică înseamnă libertate spirituală; înfrângerea materială înseamnă victorie morală. De vreme ce nu pot controla consecințele actelor mele, nu mai contează decât ce pot controla – și anume motivele, scopurile și puritatea inimii mele.

Această notă de retragere austeră în sine este foarte profundă la Kant, luând forme chietiste. Dar la urmașii săi, ea devine sfidare, rezistență față de orice și oricine încearcă să degradeze sau să restrângă tărâmul meu interior, valorile sacre prin care trăiesc și pentru care sunt pregătit să sufăr și să mor. Este una dintre temele centrale ale romantismului – venerarea martirului eroic, a gânditorului sau artistului singuratic într-o lume vulgară și filistină, dominată de valori care îi sunt străine, deoarece nu provin din spiritul interior, ci i-au fost impuse brutal, prin forță, sau de piața comercială. La urma urmei, omul trebuie să rămână fidel viziunii sale, să nu se vândă niciodată, să nu recurgă la compromisuri de dragul succesului, puterii, păcii sau chiar supraviețuirii. Aceasta reprezintă cu siguranță o transformare de valori. Eroii tradiționali ai omenirii fuseseră cândva

cei care reușiseră, cei care știuseră să dea răspunsurile corecte, fie în teorie, fie în practică - înțelepții, oameni care descoperiseră adevărul obiectiv despre ce există în univers -, sau despre ce trebuie făcut, despre ce este adevărat, bun, merită făcut ori admirat - preoți și profeți, filosofi și oameni de știință -- în funcție de felul în care credea fiecare că trebuie căutat adevărul într-un loc sau altul. Altfel spus, acești eroi fuseseră oameni de acțiune - întemeietori și apărători de state și Biserici, cuceritori, legiuitori, conducători, oameni activi care și-au dominat semenii și le-au modelat viața. În locul acestora, noul erou a devenit omul care este gata să renunțe la viață de dragul convingerilor sale, de dragul luminii interioare, care preferă să fie învins decât să cedeze, care nu-și calculează șansele de succes, prototipul integrității eroice, la nevoie, tragice.

Sunt suficienți doar doi pași pentru a ajunge la viziunea romantică pornind de la impecabilul raționalism iluminist al lui Kant. Primul constă în a susține că, atunci când acționez și trăiesc în lumina anumitor valori, aceasta nu se întâmplă pentru că ele ar fi produse sau descoperite grație rațiunii prezente în toți oamenii ajunși la o maturitate intelectuală deplină, fiind astfel garantate de ea și universal valabile pentru toate creaturile raționale. Dimpotrivă: eu, de fapt, trăiesc prin asemenea valori nu pentru că ele sunt universale, ci pentru că ele îmi sunt proprii, îmi exprimă propria natură interioară, acea viziune despre lume care îmi aparține; a nega aceste valori în numele a orice altceva ar însemna să falsific tot ce văd, simt și cunosc. Pe scurt, există acum un sens în care se poate spune că îmi creez propriile valori. Nu le consider componentele obiective ale universului, de care trebuie să țin seama: le aleg liber, ele sunt valorile mele pentru că eu sunt „eu“ și le-am ales liber atunci când am fost în cea mai bună formă.

Aceasta este, de fapt, poziția pe care, în ciuda insistenței asupra universalității și rațiunii, a enunțat-o destul de explicit Fichte, discipolul infidel al lui Kant și adevăratul părinte al romantismului. „Nu accept ceva pentru că trebuie, ci cred în acel ceva pentru că vreau“¹, declara el. Sau, din nou: „Nu mi-e foame pentru că mi-au

¹ SW II 256 (pentru SW, vezi mai sus, p. 224, n. 1).

pus mâncarea în față; o mănânc pentru că mi-e foame.”¹ Cu alte cuvinte, foamea mea este cea care face din ceva un bun – dacă nu mi-ar fi foame, mâncarea nu ar avea acest atribut. Kant a fost, firește, oripilat de această direcție a gândirii lui Fichte (prima carte a lui Fichte – ce ironie a sorții! – i-a fost inițial atribuită lui Kant). Putem sesiza însă modul în care, pornind de la importanța atât de mare acordată de Kant valorilor autonomiei și determinării de către fiecare a propriei conduite morale, s-a putut înfiripa o astfel de poziție existențialistă.

Al doilea pas de la Kant la romantism, și mai important decât primul, este noua concepție a alegătorului – a sinelui care alege. Pentru Kant, cel care optează rămâne individul, chiar dacă voinței morale i se atribuie un statut transcendent, în afara timpului și spațiului, în afara tărâmului guvernat de necesitatea cauzală oarbă. Pentru Fichte, acest sine devine o activitate atemporală și transcendentă, adesea identificată cu un spirit al lumii, cu un principiu absolut, divin, transcendent și creator deopotrivă. În paginile lui Fichte apare însă și altă metamorfoză a noțiunii de sine, care dobândește mai multă importanță după invadarea landurilor germane – mai întâi de armatele revoluționare franceze, apoi de Napoleon, concomitent cu revolta îndârjită și rezistența patriotică pe care invazia a provocat-o în multe țări europene aflate la est de Rin. La ce mă refer? Herder susținea că un om este modelat de fluxul tradiției, obiceiurilor, limbii, al sentimentului de apartenență la comunitatea în care s-a născut. El este ce este în virtutea relațiilor imperceptibile pe care le întreține cu alții, a mediului său social, el însuși produsul interacțiunii continue și dinamice a forțelor istoriei. Această interacțiune constantă este responsabilă de specificitatea fiecărei epoci, a fiecărei societăți, tradiții și culturi, la fel de diferite și la fel de imposibil de supus unor analize precum alte întreguri organice sociale, lingvistice, culturale, spirituale. Nu cu mult înainte, Fichte scria, în primii ani ai secolului al XIX-lea, că adevăratul eu nu este nicidecum individul, ci grupul, națiunea. La scurtă vreme, Fichte a ajuns să identifice eul cu statul politic. Individul

¹ *Ibid.*, ii 264.

nu este decât un element al statului și, dacă se desprinde de stat, devine un mădular fără trup, un fragment ca atare neînsemnat, care și-ar deriva însemnătatea numai prin asocierea cu sistemul, organismul, întregul și locul pe care îl ocupă în cadrul acestora. Este versiunea laicizată a Casei lui Israel în vechea variantă iudeo-creștină a comunității mistice de credincioși, în care fiecare este o parte din ceilalți. Unii au încercat să o identifice cu o cultură, alții cu o Biserică, alții cu o rasă, națiune sau clasă. Acest eu colectiv este cel care generează forma vieții trăite de indivizi, conferind un sens și un scop tuturor membrilor săi; el creează valorile și instituțiile în care aceste valori sunt întruchipate, fiind astfel o încarnare a spiritului etern și omniprezent, o autoritate căreia nu i ne putem sustrage. Fichte, Görres, Müller și Arndt sunt fondatorii naționalismului politic german și, cu timpul, al celui european. Popoarele (și clasele sociale) care fuseseră victimele oprimării, agresiunii sau umilirii, au ripostat asupra lor precum năvălitorii, lăsând bătaia vântului – comparația îi aparține, dacă nu mă înșel, lui Schiller –, manifestând o mândrie sfidătoare și o conștiință de sine violentă care s-au transformat în cele din urmă în naționalism exaltat și în șovinism.

III

Kant ar fi repudiat cu siguranță acest produs secundar nelegitim al filosofiei sale, profund rațională și cosmopolită; dar semintele acestuia se găsesc în opera sa – ce-i drept, nu în scrierile politice, ci în cele morale, mai semnificative. Căci vederile sale etice, susținerea imperativelor lor morale inflexibile, au avut cel mai mare impact asupra gândirii umane. În primul rând, idolatrizarea națiunii sau a statului provine, chiar dacă nu în mod legitim, din doctrina kantiană a autonomiei voinței, din repudierea ierarhiei obiective a valorilor aflate în strânsă relație unele cu altele, independente de conștiința umană, ierarhie care dominase până atunci gândirea occidentală în felurite chipuri – în viziunea platoniciană a formelor reale eterne, aflate dincolo de lumea schimbării și decăderii; în aceea a legii naturii, care, după Aristotel și stoici, a fost

asimilată de concepția creștină, în special tomistă, despre Dumnezeu, natură și relația omului cu aceste entități; în concepția metafizică asupra naturii ca structură rațională; în naturalismul obiectiv al lui Locke și al utilitariștilor, precum și al urmașilor acestora din mișcările liberale și socialiste. Dar în al doilea rând, gândirea lui Kant conține un element și mai adânc, care se regăsește cumva exprimat în doctrina despre voință.

Kant este considerat, într-o măsură mai mare decât Hume, responsabil de trasarea unei granițe nete între lumea naturii și lumea scopurilor, principiilor și valorilor. Câtă vreme valorile erau entități obiective aparținând ordinii realului, motivele invocate pentru a justifica o conduită sau alta – de exemplu, supunerea față de o autoritate, participarea la război sau sacrificarea propriei persoane (ori a altora) – erau căutate în însăși natura lucrurilor, în *rerum natura* obiectivă, în structura unică, coerentă și independentă de dorințele sau gândurile oamenilor; elementele acestei structuri erau susceptibile de a primi o explicație în termenii relațiilor pe care le aveau cu întregul. Dacă însă conduita autentic morală constă în urmărirea anumitor scopuri de dragul lor, indiferent de consecințe, indiferent de natura lumii – a faptelor, a evenimentelor, a lucrurilor pe care filosofi sau oamenii de știință încearcă să le descrie și să le explice –, atunci apare ideea că viața este sau ar trebui să fie orientată în vederea unui scop ori a unor scopuri considerate supreme – la nevoie, trebuind jertfită de dragul acestora. Poate că această idee nu este în întregime nouă (sursele sale sunt iudaice și protestante), dar ea a câștigat teren în acest context. Scopurile supreme se justifică atât pe sine, cât și tot ce este diferit de ele, sunt scopuri în sine care nu au nevoie de nici o explicație sau justificare din partea unui sistem atotcuprinzător mai larg.

În opera lui Kant, această concepție este modificată profund prin insistența permanentă asupra faptului că imperativele morale categorice de acest fel trebuie să aibă un caracter rațional: maxime universale impuse tuturor ființelor raționale într-o situație dată. Dar impactul pe care Kant l-a avut asupra conștiinței europene, probabil, prin intermediul ideilor lui Fichte și ale romanticilor, nu ținea de aspectul rațional al doctrinei sale (care nu era nou, de

vreme ce era atât de familiar învățăturilor iluministă și romano-catolică), ci de tonul rigid și vehement al comandamentelor absolute, literalmente implacabile -- o voce pe care omul o aude înlăuntrul său, căci altminteri s-ar plasa în afara moralei, devenind orb și surd la ceea ce este cu adevărat important. Nu a fost nevoie decât de transformarea noțiunii kantiene de eu rațional în ceva mai larg și mai impersonal și de identificarea acestei entități mai mari cu un scop în sine, autoritatea supremă a întregii gândiri și acțiuni, pentru a crea un nou absolutism, o formă și mai îngrozitoare a „Dumnezeului muritor“¹ à la Hobbes. De aceea, gânditorii conservatori din secolul al XIX-lea au venerat concepția politică lui Burke, elaborată mai empiric, mai flexibilă și mai tolerantă la nivel politic -- deși în ea se găsește sursa autorității exercitate în numele tradiției --, despre marea societate a celor vii, a celor morți și a celor încă nenăscuți. De aici, venerarea fluxului istoriei în care eu nu sunt decât o picătură în afara căreia nu însemn nimic; sau a spiritului istoric al poporului (*Volk*) meu, invocat de Herder, față de care eu și viața mea nu suntem decât expresii trecătoare -- pe scurt, expansiunea noțiunii de eu într-o suprapersonalitate cvasimetafizică ce reclamă loialitatea mea deplină, dorința de a-mi contopi sinele individual într-un mare tot colectiv căruia doresc să îi sacrific persoana mea și a altora, întrucât cred că acest sacrificiu mă va ridica la o statură pe care sinele meu empiric și mărginit nu ar fi putut să o atingă niciodată.

O dată ce această moralitate a scopurilor supreme pe care caut să le satisfac doar pentru că ele sunt ceea ce sunt, și nu datorită vreunei relații pe care ar avea-o cu un sistem atotcuprinzător care să includă și să explice realitatea ca întreg o dată ce această viziune înlocuiește vechile perspective religioase sau științifice, calea spre convingeri absolutiste de tot felul este deschisă. Unii autori propovăduiau o morală personală absolută față de datorie, reprimarea totală a emoției în respectarea legii morale. Alții erau gata să jertfească orice de dragul scopurilor estetice -- creării operelor de

¹ *Leviathan*, cap. 17, în ed. Richard Tuck, Cambridge, New York etc., 1991, p. 120.

artă –, arta pentru artă, liberă de orice compromis din considerente sociale sau personale, cu atât mai puțin din obligații morale; ei aplicau modele estetice în viața politică și socială, ceea ce a avut urmări dezastruoase. Alții credeau în descoperirea și transmiterea adevărului, a unui adevăr ca scop în sine, indiferent cât de subversiv se dovedește la nivel social sau cât de dureros este pentru indivizi – adevărul științific, social sau moral, cu smulgerea măștilor convenției, cu distrugerea miturilor prin care societățile se mențin uneori în viață.

În domeniul politicii, aceasta a luat forma glorificării adevărului purtător al dezvoltării sociale, indiferent cum era el conceput – statul, comunitatea, Biserica, cultura, clasa socială –, dar îndeosebi națiunea, concepută ca sursa reală și realizarea perfectă a vieții sociale. În cazul societăților relativ independente, dezvoltate din punct de vedere social și cultural, această percepție a națiunii ca sursă esențială a autorității morale a îmbrăcat o formă relativ blândă – de exemplu, în Anglia, Olanda sau în țările scandinave, ca și în teritoriile de peste mări aflate sub dominația politică sau culturală a acestora. În țările în care, ca urmare a înapoierii economice sau asupririi străine, revoltele de la finele secolului al XVIII-lea au descătușat un torent imens de ambiție și energie refulate și jignite, ce căutau să se exprime, să „fie și să facă ceva” (cum spunea Fichte)¹, să își cucerească un loc sub soare, această ideologie a luat forme fanatice și violente. Consider că naționalismul este sentimentul – sau conștiința – naționalității, exprimată într-o stare patologică de înflăcărare emoțională: rezultatul confruntărilor provocate de cineva sau ceva asupra sentimentelor firești ale unei societăți sau al barierelor artificiale ridicate în calea dezvoltării ei normale. Aceasta duce la transformarea ideii de autonomie morală a individului în autonomia morală a națiunii, a voinței individuale în voința națională căreia indivizii trebuie să i se supună, cu care trebuie să se identifice și ai cărei executanți activi și devotați trebuie să fie. Doctrina libertății sinelui, elaborată de Kant în încercarea de a depăși ceea ce îi părea un pericol pentru liber-

¹ SW vi 383.

tatea morală, și anume acceptarea unui univers mecanic, impersonal și supus determinismului, în care opțiunea era iluzorie, a ajuns să fie exaltată și chiar pervertită într-o doctrină a istoriei cvasipersonalizate, văzută ca purtătoare a voinței colective, a voinței de evoluție, de putere și măreție, o viziune jumătate biologică, jumătate estetică, în centrul căreia stă conceptul de interes și de scop al națiunii ori al statului-națiune, văzut ca un fel de operă de artă creatoare, aptă să se dezvolte autonom. Aceasta este o analogie pe care o folosește chiar raționalistul Hegel: el vede în statul-națiune forța creatoare a spiritului – *Weltgeist* –, care nu poate și nu trebuie oprită din marșul ei victorios prin nici un fel de limitări sau bariere. Căci totul se subordonează principiului creator central, adică exclusiv spiritului.

Firește, nu vreau să spun că toate acestea au fost motivate de simple idei și teorii: ideile nu se nasc doar din idei; în istoria gândirii nu există partenogeneză. Revoluția Industrială și erodarea unității europene provocată de Reformă, ca și reacția Germaniei împotriva Franței după umilințele suferite la sfârșitul secolului al XVI-lea și în secolul al XVII-lea – toate acestea au fost factori decisivi pentru ce s-a întâmplat. Dar nu trebuie să subestimăm nici rolul ideilor. În deșteptarea de proporții a conștiinței naționale a minorităților persecutate, a claselor și națiunilor oprite sau înapoiate, revoltate împotriva dominației nedrepte sau umilirii exercitate mai ales de străini, în revoltele care au avut loc în America Latină și în Italia în secolul al XIX-lea, în Africa și Asia în secolul XX, aceste idei influente – autonomia voinței unei națiuni sau a unei societăți, scopuri în sine în forme socializate (idei pe care Kant le avansase inițial doar în domeniul, aparent liniștit, al teoriei etice) – s-au amestecat cu doctrinele explozive ale unor Herder și Rousseau, formând o masă critică ce a dus până la urmă la explozii de amploare. Și totuși, trebuie să repet, nimic din toate acestea nu ar fi putut fi mai depărtat de gândirea lui Kant, acest internaționalist pacifist, gânditor rațional și luminat, profund preocupat de drepturile și libertățile individuale.

Și mai depărtate de orice temă a meditației kantiene sunt evoluțiile patologice ale naționalismului din vremurile noastre, ale acelei

mișcări (de departe, cea mai puternică din secolul nostru – chiar în zilele noastre) a cărei influență înfricoșătoare nici un om din secolul al XIX-lea, oricât de perspicace ar fi fost, nu o prezisese. Nimeni, din câte știu, nu a profetizat vreodată recrudescența narcisismului național modern: autoadorarea popoarelor, convingerea lor în superioritatea nemăsurată față de celelalte popoare și, implicit, în dreptul de a le domina. Ca să ne convingem de aceasta, nu trebuie decât să comparăm conceptul de libertate națională, în forma în care a fost susținut, să zicem, de democrați precum Mazzini sau Michelet, cu teza eliminării nemiloase a tuturor obstacolelor posibile care îi stau în cale, indiferent dacă ele vin dinăuntru sau dinafară, adică ideea unui război sfânt împotriva tuturor rivalilor, pentru putere – clase sau asociații interne și forțe externe, și anume celelalte națiuni. Acest lucru este cu atât mai adevărat în cazul fraților monstruoși ai naționalismului – rasismul și fanatismul religios. Este o mare deosebire chiar între înflăcăratele *Cuvântări către națiunea germană* ale lui Fichte și aceste mișcări feroce – cele mai înfricoșătoare și mai barbare fenomene din vremea noastră. Așa ajung ideile să se transforme în opusul lor: limbajul păcii devine o armă de război, iar apelurile la rațiune devin divinizarea puterii materiale nelimitate despre care se presupune uneori că întruchipează însăși rațiunea, iar alteori, că neagă și luptă împotriva pretențiilor ei.

RABINDRANATH TAGORE ȘI CONȘTIINȚA NAȚIONALITĂȚII

Mă simt jenat să îmi mărturisesc ignoranța cu privire la civilizația indiană, chiar în legătură cu cele mai valoroase și mai importante aspecte ale acesteia, și sper să fiu iertat pentru acest lucru. Nu pot decât să invoc ca scuză faptul că, atunci când o cultură este depărtată geografic și izolată istoric de alta, punțile sunt foarte dificil de construit și de trecut; că este greu de transpus într-un mediu străin ceea ce e mai profund într-o cultură, cea mai directă și mai autentică voce în care ea își vorbește sieși și altora: arta sa. Toți cei care, la fel ca mine, au fost educați în Anglia știu că așa se întâmplă chiar în cazul literaturilor clasice ale Greciei și Romei. Ele stau la baza civilizației occidentale. Au fost transmise neîntrerupt, din generație în generație, încă de la începuturile lor. Și cu toate acestea, traducerile în engleză din Homer, Eschil sau Virgiliu, oricât de bune, nu izbutesc să redea trăsăturile de geniu ale originalului. Voi continua această idee. Aș dori să susțin, poate pripindu-mă puțin, că nimeni nu a simțit cu adevărat prezența geniului citind poezie lirică în traducere. Proza descriptivă transmite stări ale intelectului sau spiritului, idei sau situații care țin de fondul comun al experienței umane – acestea pot fi comunicate, într-o mare măsură, desigur, și în traducere. Nimeni nu trebuie să citească rusește pentru a recunoaște geniul lui Tolstoi, nici ebraică sau greacă pentru a fi impresionat profund de Biblie. Într-o oarecare măsură, acest lucru este adevărat și în cazul literaturii dramatice, dar și al epopeilor, baladelor – al povestitorilor a căror proză sau poezie se bazează pe cunoașterea universal umană a personajului și acțiunii. Nimeni nu se poate îndoii că influența traducerilor din Shakespeare asupra francezilor, germanilor sau rușilor a fost imensă. Molière, Schiller,

Ibsen, deși poeți, pot fi transpuși pe o pânză străină. Dar chiar acolo unde poezia stă în cuvinte mai mult decât în imagini sau în acțiune – la Racine, Corneille și, dacă nu mă înșel, la Calderón, ca și la maeștrii moderni ai dramei poetice – Yeats, Hofmannstahl, Eliot, Lorca, Claudel –, traducerile nu redau suficient. Admirăm versiunile când cunoaștem originalul și ne gândim cât de remarcabile sunt îndemânarea, ingeniozitatea și sensibilitatea traducătorului; bănuiesc însă că puțini sunt cei care pot fi cu adevărat impresionati de o traducere dacă aceasta nu este, ea însăși, o creație poetică independentă. Iar faptul că forța operei traduse se datorează de obicei tot atât de mult imaginației, cât și geniului traducătorului este altă problemă. Transsubstanțieri de acest tip sunt meritarii, uneori mărețe, dar sunt creații noi, nu punți, nu acel mediu care se eclipsează redând cât se poate de fidel, prin care un traducător cu adevărat dedicat acționează și trăiește – precum un actor – în personajul și viața originalului. Acesta este întâi de toate cazul poeziei pure, lirice și profund personale. Traducerea, în sensul în care se aplică prozei sau narațiunilor în versuri, îmi pare aici aproape de neatin. Poezia se află în cuvinte, iar cuvintele aparțin unei anumite limbi, ele provin dintr-un stil unic de viață și de simțire pe care îl transmit, adresându-se direct celor care sunt capabili să gândească și să simtă în acea limbă, fie că este limba lor maternă, fie că nu: „Poezia este ceea ce se pierde prin traducere“ – aceste cuvinte, atribuite poetului american Robert Frost¹, redau, în opinia mea, corect adevărul.

Reflecțiile de mai sus sunt, în primul rând, o scuză menită să-mi atenueze propriile carențe în cunoașterea literaturii indiene: chiar proza, epopeile și filosofia clasică, citită prin lentilele întunecate ale traducătorului, îmi pare întotdeauna poetică și, mai ales, lirică. Aceste considerații mă apropie de subiectul pe care doresc să îl discut, și anume Tagore, Tagore și conștiința naționalității. Deși există numeroase elemente, factori, semne și criterii ale identității naționale, unul dintre ele, poate cel mai puternic, este, desigur,

¹ În Louis Untermeyer, *Robert Frost: A Backward Look*, Washington, 1964, p. 18.

limba. Importanța ei poate fi contracaraată de combinații de alți factori, istorici, sociali și geografici, dar este foarte puternică. Cu cât un om este mai evoluat, mai matur și mai conștient de sine, cu atât va gândi și va simți mai degrabă în cuvinte decât în imagini senzoriale. Cineva l-a întrebat cândva pe eminentul economist care a fost Lordul Keynes dacă el gândește în cuvinte sau în imagini. Acesta a răspuns: „Gândesc în gânduri“. Replica era amuzantă, însă neadevărată și, probabil, nu își propunea să fie luată în serios: la drept vorbind, era lipsită de sens. Gândim în cuvinte sau în imagini: se spune despre copii, oamenii primitivi, artiști și poate chiar despre femei că ei gândesc mai mult în imagini decât în cuvinte. Însă o dată ce începem să comunicăm coerent, viețile noastre sunt dominate de simboluri convenționale care, în cea mai mare parte, sunt cuvinte. Consider că Tagore, care a fost un mare maestru al cuvintelor, a vorbit cu o fină intuiție despre limbă și despre relația acesteia cu viața socială și politică; ceea ce a spus prezintă un interes considerabil pentru noi în ziua de azi.

Nu îmi propun să proslăvesc sau să atac naționalismul. Naționalismul este responsabil deopotrivă pentru realizări mărețe și pentru crime oribile; cu siguranță, el nu este pretutindeni singurul factor distructiv din zilele noastre – ideologia, religioasă sau politică, și lupta oamenilor pentru putere ori pentru urmărirea unor interese care nu sunt naționale, dar au fost și continuă să fie la fel de revoluționare, brutale și violente. Cu toate acestea, naționalismul îmi pare cea mai puternică forță în lumea de astăzi. În Europa, unde a dobândit pentru prima dată o forță de proporții copleșitoare – fiind una dintre multele forțe declanșate de Revoluția Franceză –, era inițial aliat cu alte forțe: democrația, liberalismul și socialismul. Dar ori de câte ori acestea din urmă și-au pierdut credibilitatea, naționalismul a învins invariabil, subjugându-și rivalii și făcându-i virtualmente neputincioși. Romanticismul german, socialismul francez, liberalismul englez, democrația europeană au fost compromise și distorsionate de naționalism. Toate aceste ideologii s-au dovedit neputincioase în fața avalanșei de mândrie și lăcomie naționale care au culminat în conflictul din 1914. Cei care au nescotit forța naționalismului, precum Norman Angell sau Lenin, ori

ideologii imperiilor dinastice, ai cartelurilor capitaliste mondiale, în special cei care credeau că îl pot stăvili și canaliza pentru propriile scopuri, nu au reușit să prezică evenimentele, iar adepții lor au fost, în consecință, pedepsiți. Comunismul, de exemplu, a devenit o forță uriașă, dar nu a putut face progrese decât în alianță cu sentimentul național. Acesta îmi pare a fi cazul Chinei și al regiunilor din Asia guvernate odinioară de Franța sau Olanda, al Africii și al Cubei. Când marxismul intră în conflict cu sentimentul național – ne putem gândi cu toții la exemple din istoria recentă –, el are de suferit atât în principii, cât și ca mișcare, indiferent dacă alianța cu naționalismul poate contribui la puterea materială și la succesul său.

Putem fi tentați să condamnăm deschis naționalismul ca forță irațională și înrobitoare, cum au făcut, de exemplu, catolicii și marxistii, internaționaliștii luminați și foștii imperialiști, care se simțeau culpabili; și, firește, numeroasele victime din toate clasele, rasele sau religiile. Mi se pare însă și mai important să îi înțelegem rădăcinile. Naționalismul derivă cel mai adesea dintr-un sentiment rănit sau jignit al demnității umane, din dorința de a fi recunoscut. Această dorință este, desigur, una dintre cele mai mari forțe care pun în mișcare istoria omenirii. Ea poate lua forme oribile, însă, în sine, nu este un sentiment anormal sau respingător.

Consider că dorința fierbinte de a obține recunoaștere a devenit pretutindeni în zilele noastre mai puternică decât oricând. Această entitate proteică îmbracă multiple forme care se întrepătrund și interacționează: individuale și colective, morale, sociale și politice. Cu toate acestea, ea își păstrează identitatea în toate ipostazele. Statele mici pretind să fie recunoscute ca entități suverane cu un trecut, prezent și viitor proprii, luptând pentru egalitate cu statele mari și clamând dreptul la supraviețuire, dezvoltare, libertate și exprimare. Săracii doresc să fie recunoscuți ca ființe omenești în adevăratul sens al cuvântului și ca egali ai bogaților; evreii doresc să fie recunoscuți de creștini; negrii, de albi; femeile, de bărbați; cei slabi, de cei puternici. În cadrul statelor moderne centralizate, minoritățile muncesc și luptă pentru putere și statut: în societățile bogate, fenomenul este, poate, resimțit mai acut, căci aici conștiința

de clasă este una dintre cele mai influente forme pe care le îmbracă dorința de a fi recunoscut. De exemplu, în Marea Britanie, ea este poate cea mai profundă sursă a nemulțumirilor sociale. Revoluția economică „de catifea” ce a avut loc atât aici, dar și în alte părți ale Europei, a vindecat numeroase hibe economice, a contribuit la ridicarea standardului de viață, la multiplicarea posibilităților de progres economic și de putere politică pe o suprafață și la un nivel nemaiîntâlnite până atunci. În orânduirile mai puțin nedrepte ale vremurilor noastre, nu nesiguranța economică sau neputința politică deprimă imaginația multor tineri din Occident, ci sentimentul ambivalenței statutului lor social – îndoieli cu privire la locul căruia îi aparțin și căruia doresc sau merită să îi aparțină. Pe scurt, ei suferă din pricina insuficienței recunoașteri.

Acești oameni pot să fie bogați, interesați de activitatea lor, conștienți de faptul că statul le protejează interesele de bază, și totuși nu se simt recunoscuți. Recunoscuți de către cine? Firește, de către „oamenii din vârf”, de către clasa conducătoare. Într-o societate guvernată de oligarhie – de exemplu, de aristocrația ereditară (clasă care aproape că nu mai există în Europa contemporană) –, nevoia de recunoaștere poate lua forma luptei politice echitabile a unei clase împotriva alteia. În Anglia și în multe țări occidentale, situația este mult mai complexă: cei nerecunoscuți sau prea puțin recunoscuți sunt conștienți de existența, în societate, a unui grup de persoane care, chiar dacă nu dețin neapărat controlul politic, dau totuși tonul în viața socială, culturală sau intelectuală. Acești oameni fac parte din partide politice rivale: ceea ce au în comun este încrederea în sine, izvorâtă din poziția sigură de arbitri ai modului general în care viața trebuie trăită, în care oamenii trebuie să gândească, să scrie, să privească, să educe, să participe la dezbatere, să trateze alte ființe umane și, în general, să se manifeste în viața publică și privată. Chiar atunci când se revoltă împotriva unei instituții sau dogme politice ori sociale, ei o fac pe tonul potrivit, vorbesc pentru că sunt îndrituiți, nu tolerați, ca membri ai unei elite naturale. Fără îndoială, cei care se află în afara acestei clase au tendința de a exagera puterea sau coeziunea elitei; totuși, în societățile inegale, oamenii știu cel mai adesea cine stă în calea afir-

mării lor. Elita există. În Anglia, ea mai este, în parte, ereditară, legată de instituțiile publice de învățământ, de vechile universități și de facultățile umaniste, având un sentiment de solidaritate pe care cei care doresc să fie acceptați de ea îl invidiază și îl admiră. În unele cazuri, ei se pot preface că disprețuiesc elita, descriindu-o ca inutilă, decadentă, reacționară, ca o clasă condamnată, condamnată la dispariție de forțele istoriei; dar în același timp o invidiază și caută să îi fie pe plac chiar atunci când consideră însăși ideea de statut social drept categorie nedemnă pentru clasificarea ființelor omenești, ceea ce duce la mânia contestatarilor confrunțați cu conștiința, inexorabilă și resentimentară, a poziției lor sociale.

Cei excluși nu sunt neapărat săraci sau lipsiți de putere politică. Conceptul lui C.P. Snow de „două culturi“ mi se pare eronat; ceea ce îl face însă plauzibil este faptul că numeroși specialiști în științele naturii din țările anglo-saxone se simt excluși dintr-o lume pe care și-o imaginează de invidiat în comparație cu a lor. Chiar atunci când se recunoaște și se afirmă pretutindeni că acești oameni de știință sunt în mod obiectiv mai originali, mai influenți și mult mai importanți pentru viitorul societăților decât elita umanistă și birocrății educați de ea, ei nu resimt vreo consolare, căci știu cine domină cu adevărat scena. Această situație paradoxală apare ori de câte ori un proces ce afectează vital dezvoltarea societății este în contratimp cu alt proces sau grup de procese la fel de importante. Nedreptatea, oprimarea, mizeria nu par suficiente, cel puțin în istoria recentă, să genereze condiții de revoltă sau de schimbare dramatică. Oamenii vor continua să sufere timp de secole în societăți a căror structură devine stabilă prin acumularea și conservarea întregii puteri necesare în mâinile unei anumite clase. Revolta se poate declanșa numai când această ordine slăbește dintr-un motiv sau altul (ipoteza marxistă a influenței invențiilor tehnologice este elocventă), când se produce o „contradicție“, adică atunci când dezvoltarea unui factor – de exemplu, deținerea autorității sau controlului politic de către un grup conducător – nu mai este compatibilă cu alt atribut la fel de necesar, cum ar fi, poziția economică ori capacitatea de administrare. Într-un asemenea mo-

ment, echilibrul sistemului este perturbat și conflictele izbucnesc, oferind celor care încearcă să răstoarne starea de *status quo* posibilitățile corespunzătoare de a modifica distribuția puterii.

În lumea noastră, criza este provocată de faptul că talentul și succesul individual, puterea și aptitudinile economice, uneori chiar influența politică, sunt în contratimp cu un factor important: dorința de a avea un anumit statut social. Lipsa unui statut adecvat, umilirea părinților și sentimentul de nedreptate și indignare al copiilor îi împinge pe oameni la extremism social și politic. El poate lua forme sociale sau estetice, dar nu neapărat politice; aceasta a fost principala forță din spatele unor fenomene precum „tinerii furioși“, „beatnik-ii“ sau pătimașii „hippy“ în America și, într-o oarecare măsură, ceea ce Anthony Crosland a numit în Anglia Mișcarea Aldermaston, care, deși evident inspirată de un idealism politic și social sincer, a fost la rândul-i stimulată de nemulțumirea de clasă și de o acută conștiință de statut a membrilor săi.

Acesta nu este un fenomen fără precedent în lumea occidentală. Este de-acum un truism faptul că una dintre cauzele Revoluției Franceze a fost imensa disproporție dintre puterea economică a clasei de mijloc franceze în secolul al XVIII-lea și lipsa ei de recunoaștere politică și socială. Revoluționarii din secolele XIX și XX au fost de multe ori fiii unor oameni capabili și lipsiți de privilegii ereditare, care fuseseră excluși, respinși sau puși într-o poziție incorectă și stânjenitoare în ierarhia vremii. Aceasta era evident și pentru Rusia. Printre sursele forței mișcării revoluționare ruse a fost combinația dintre indignarea morală și politică, îndreptată contra unui regim corupt și opresiv, și lipsa unui statut onorabil în cazul celor ale căror resurse și educație îi îndreptăteau să joace un rol pe care statul li-l refuza inflexibil. În Imperiul Rus, marii antreprenori ai comerțului și industriei aflate într-o rapidă dezvoltare – oameni înzestrați cu abilitate, imaginație și ambiție excepționale – s-ar fi putut îmbogăți și dobândi putere economică, dar, în cea mai mare parte, nu puteau ocupa poziții onorabile și responsabilități ce reveneau Curtii și unui regim bazat încă pe aristocrație. Mândria și sentimentul moral pot prevala și chiar prevalează asupra intereselor materiale: fiii, educați în spiritul liberalismului im-

portat din Occident, aveau tendința de a simpatiza cu mișcarea revoluționară, îmbrățișând uneori cu ardoare cauza acesteia, opțiune care se opunea deschis ordinii economice, nu doar politice, pentru care luptaseră cu succes părinții lor capitaliști. În Europa Centrală și în Balcani, lucrurile s-au petrecut analog: tineri cu resurse suficiente pentru a-și permite o educație mult superioară majorității co-naționalilor (mai ales dacă studiau în străinătate) s-au orientat către direcții și atitudini politice extremiste datorită inferiorității umilitoare a statutului social al familiilor lor. Cred că același lucru s-a întâmplat și cu descendenții burgheziei bogate, persecutate de pașalele din Turcia, Egipt, Siria și Irak.

Nemulțumirea este de cele mai multe ori îndreptată împotriva unei elite identificabile, a stâlpilor sistemului – de exemplu, pașalele. Astfel, țintele atacurilor sunt chiar disidenții, oameni precum Franklin Roosevelt, Stafford Cripps, Bertrand Russell și nenumărații revoluționari girondini sau radicali de origine aristocratică din Franța, Rusia sau America, oameni care, oricât de radicale le-ar fi vederile, sunt percepuți ca aparținând clasei conducătoare, manifestând aplombul, obiceiurile și gusturile acesteia.

Sursele nemulțumirii sunt însă mai adânci: ele stau în singurătate, în sentimentul de izolare, în distrugerea acelei solidarități pe care doar societățile unite și omogene îl conferă membrilor lor. Ruskin, Morris și, înaintea lor, Fourier, Marx și Proudhon ne-au învățat că un grad înalt de industrializare și mecanizare duce la dezintegrarea societății, la degradarea celor mai profunde valori umane – afecțiune, loialitate, fraternitate, sentimentul unui ideal comun –, toate acestea fiind jertfite în numele progresului, identificat cu ordinea, eficiența, disciplina, producția. Suntem cu toții cât se poate de familiarizați cu rezultatele: dezumanizarea constantă a oamenilor și transformarea lor în proletari, mase, „material uman“ și carne de tun. Cu timpul, această stare de lucruri își poate genera propriile antidoturi: deșteptarea indignării revoluționare printre cele mai lucide și mai sensibile victime sau chiar printre părtașii la acest proces, dacă manifestă destulă voință. Această indignare este alimentată de o dorință enormă de a reface ceea ce ei consideră a fi unitatea socială, armonia și egalitatea distruse (indiferent dacă

acestea au existat sau nu). În același timp, revoluționarii invocă iubirea dezinteresată și respectul reciproc pe care se bazează orice relație umană autentică.

Această pretenție de a fi tratat ca om și ca egal stă la baza revoluțiilor sociale și naționale din epoca noastră: ea reprezintă forma modernă a dorinței arzătoare de a fi recunoscut – dorință violentă și periculoasă, dar importantă și îndreptățită. Recunoașterea este reclamată de indivizi, grupuri, clase, națiuni, state, de mulțimile mari de oameni pe care îi unește un sentiment comun de nemulțumire la adresa celor care (cel puțin așa cred ei) i-au jignit sau umilit, le-au negat acel minim pretins de demnitate umană, le-au provocat sau au încercat să le provoace decăderea în propriii ochi la un nivel insuportabil. Naționalismul din ultimele două secole este sfâșiat de acest sentiment. Naționalismul este consecința directă a rănilor suferite de sentimentul apartenenței comune la o națiune, cultură sau rasă. De cele mai multe ori, el îmbracă una dintre următoarele două forme, la fel de agresive. Prima este conștientizarea carențelor, condamnarea înapoierii sau inadecvării și nerăbdarea de a învăța de la o cultură sau de la o națiune superioară, pentru a rivaliza cu aceasta și a-i deveni egal, pentru a obține recunoașterea prin mijloace pașnice sau a o smulge pe căi violente. Aceasta este ambiția oamenilor noi și a statelor noi: să ajungă din urmă, să depășească și să obțină tot ce impune epoca modernă – putere economică, unificare politică, cunoștințe tehnologice și culturale – până când „ei“ nu își vor mai putea permite să se uite cu dispreț la „noi“.

Pretenția de a fi recunoscut ia alteori forma izolaționismului resentimentar – dorința de a ieși din confruntarea nedreaptă și de a ne concentra asupra virtuților noastre, pe care le descoperim a fi mult superioare calităților laudate ale rivalului admirat sau la modă. Aceasta este forma firească pe care o îmbracă mândria rănită, atât în cazul indivizilor, cât și în cel al națiunilor. Raționalizarea acestui sentiment ne este dureros de familiară. Trecutul nostru, moștenirea noastră conțin elemente mult mai nobile și mai bogate decât zorzoanele străinului; a tânji după valori le veneticului este, oricum ar fi ele, o atitudine înjositoare, o trădare a trecutului nostru. Singura cale de

a ne regăsi sănătatea spirituală și materială este de a reveni la vechile izvoare care odinioară, poate într-un trecut confuz și greu de deslușit, ne-au făcut puternici, admirați și invidiați.

Cei care au studiat istoria Rusiei sunt la curent cu celebra dezbateră din secolul al XIX-lea dintre prooccidentali și slavofili – un caz paradigmatic. Cei dintâi pledau pentru știință, scepticism religios, domnia rațiunii, culturalizare, libertate – toate roadele civilizației care înflorea în Occident. Cei din urmă denunțau același Occident pentru lipsă de umanism, pentru filistinismul sec, obtuz, formal și calculat, ce oscilează între autoritarismul orb (catolic) și atomizarea individualistă (protestantă), „jungla” competiției capitaliste, nedreptățile sociale și, mai presus de toate, lipsa de afecțiune în relațiile dintre ființele umane. Slavofiliile cereau o întoarcere la societatea „organică”, „integrală” din trecutul nepătat al Rusiei, când nu exista nici birocrație, nici prăpastia adâncă între clasele create în urma ruperii lui Petru cel Mare de tradiție. Ei invocau sentimentul profund de fraternitate ce unea odinioară triburile slave, când oamenii își aparțineau unul altuia și nu reclamau drepturi – căci un drept nu este decât o graniță, un zid despărțitor între oameni, ceva care exclude și îndepărtează, o normă de care oamenii legați prin sentimente firești, ca membrii unei familii, nu au nevoie pentru a trăi în pace și demnitate, urmărind binele comun. Consecința evidentă asupra căreia vreau să atrag atenția este că prooccidentalii și slavofiliile au reprezentat fața și reversul aceleiași monezi – aspirația la recunoaștere. Aceasta nu a dispărut după 1917.

Același mod de a gândi și simți îl aveau romanticii germani – scriitorii și gânditorii care și-au cucerit conaționalii cu ideea că națiunea este o mare entitate colectivă ce exprimă *die Volksseele*. Ei au preferat înțelegerea intuitivă, „sintetică” și sensibilitatea poetică în dauna calculului și analizei științifice, raționalismului și individualismului „cartezian”, a „democrației aritmetice” și a vieții moarte, mecanice a Occidentului decadent – adică a francezilor, care îi zdrobiseră și îi decimaseră în secolul al XVII-lea, umilindu-i cultural în secolul al XVIII-lea. Chiar în independentă, mândra și prospera Anglie, această stare de spirit s-a articulat și s-a accentuat prin idealizarea tradiției și discreditarea raționalismului

de către Burke și Coleridge sau în neomedievalismul celor care doresc revenirea la acea *Merrie England* preindustrială și la vechea religie – sau măcar la restaurarea ei sub forma unei democrații conservatoare ori a unui socialism creștin ce ar repune în drepturi unitatea distrusă dintre viața socială și cea spirituală. Acest sentiment se regăsește aproape pretutindeni în Europa. El este tot o formă a dorinței de a fi recunoscut – a ceea ce noi suntem și putem fi cu adevărat, a misiunii și valorii noastre în istorie –, o recunoaștere care, dacă nu vine din partea altor națiuni, ne poate fi acordată, în orice caz, de cunoștințele și rudele noastre. Aceste încercări de retragere în sine de dragul forței interioare vădesc întotdeauna ceva din atitudinea față de strugurii acri: dacă „ei“ nu vor să ne recunoască, atunci „noi“ nu avem nevoie de „ei“; și, mai mult, îi disprețuim, îi considerăm condamnați: „ei“ reprezintă „Occidentul putred“. Tot ce ei consideră a fi viciile noastre, primitivismul și infantilismul nostru; virtuțile care ne lipsesc și pe care ei pun preț – sofisticare, simț politic sau o viziune modernă – nu sunt nicicum defecte, ci virtuți morale și spirituale pe care ei sunt prea orbi ca să le poată măcar concepe.

Consider că ceva asemănător stă la baza atitudinii resentimentare a noilor națiuni, care au schimbat jugul dominației străine cu cel al despotismului unui individ, al unei clase sau al unui grup din interiorul societății lor, admirând etalarea triumfătoare a puterii brute în formele cele mai opresive și mai arbitrare, chiar acolo unde nevoile sociale și economice nu reclamă un control autoritar. Liberalii deplâng și condamnă, pe bună dreptate, asemenea evoluții. Este necesar totuși să le înțelegem. A le înțelege nu înseamnă neapărat a le scuza; dar nici nu le putem arăta cu un deget disprețuitor înainte de a fi înțeles faptul că cetățenii fostelor colonii pot prefera tratamentul dur pe care li-l aplică conaționalii în locul celei mai luminate dominații exercitate de străini. Acest sentiment nu este ciudat sau dezonorant. Conștiința că, deși orice tip de oprire este detestabil atunci când cel care îmi comandă aparține comunității, națiunii, clasei, culturii sau religiei mele, umilința este mai mică decât atunci când vine din partea unor străini, oricât de

politicoși și dezinteresați ar fi, oricât de departe ar fi de intenția de intimidare, exploatare sau dominație – și a simți în felul acesta este, desigur, de înțeles.

Și totuși, dorința de autoguvernare, de recunoaștere, de egalitate morală și socială nu este totdeauna aptă de a fi satisfăcută o dată cu dobândirea independenței politice. Cultura străină poate avea un impact profund asupra culturii mele chiar atunci când, în unele privințe, a pătruns în civilizația mea, distorsionând-o și, parțial, înrobind-o; de vreme ce cândva am gustat din ea, nu o pot elimina din sistemul meu fără să fiu prejudiciat, nu pot închide ochii sau respinge ceea ce este adevărat, bun, încântător sau nobil doar pentru că vine de unde nu trebuie. O dată ce am luat contact cu astfel de lucruri, nu le mai pot uita; și dacă, mânat de orgoliu sau de dorința de independență, încerc să înlătur toate amintirile din sistem, aceasta nu se poate face decât plătind un preț scump și dezonorant, îngustându-mi vederile și impunându-mi chingi anacronice, o revenire deliberată la standardele provinciale, la o anumită intoleranță, blocarea creșterii, xenofobie agresivă și suprimarea voluntară a ceea ce tocmai ieri știam că este adevărat – acuzații aduse, pe bună dreptate, șovinismului și izolaționismului. Aceasta constituie o problemă pentru toate noile instituții ce își propun eliberarea de vechii stăpâni, fără să uite toate lecțiile pe aceștia li le-au predat. Cum remarca pe bună dreptate Karl Marx în cazul Angliei și al Indiei, stăpânii nu au motive altruiste; ei și-au transmis cunoștințele nu de dragul elevului, ci din propriile interese. Cu toate acestea, chiar dacă Marx are dreptate, englezii și-au condus supușii indieni – uneori, poate, cu brutalitate – prin stadiile inevitabile ale dezvoltării materiale și intelectuale, într-un timp mult mai scurt și cu un efect mult mai puternic decât dacă aceste populații ar fi fost lăsate de capul lor.

M-am îndepărtat mult de Tagore, cu care începusem; aș dori să revin la el, întrucât aceste reflecții, așa cum sunt, provin din lectura unor scrieri și cuvântări ale sale. Cunoștințele mele despre istoria relațiilor anglo-indiene sunt mult prea reduse; prin urmare, ceea ce voi spune poate fi neadevărat, irelevant sau nesăbuit. Citindu-l însă pe Tagore, mai ales rândurile despre rolul educației și al unificării

în India, cred că problemele cu care s-a confruntat nu sunt în întregime diferite de cele care au stârnit atenția criticilor și reformatorilor din Rusia ori Germania în secolul al XIX-lea – și din alte țări, Statele Unite și, cu siguranță, America Latină în secolul XX. Ca urmare a îndelungaților ani de dominație străină, toate aceste culturi s-au găsit – indiferent de stadiul de dezvoltare – într-o poziție ambivalentă. Căci, pe de o parte, modelele străine expun o societate pericolului apariției maimuțelor și papagalilor, al distrugerii talentelor native sau, în orice caz, al deturnării căii proprii de dezvoltare a acestora de dragul unor scopuri străine. Pe de altă parte, otrava – dacă este otravă – pătrunde prea adânc. Germanii nu i-ar putea uita pe clasicii greci și latini, nici dreptul roman, nici pe scriitorii francezi din *le grand siècle* care au stat la baza educației lor. Experiența rușilor este și mai instructivă. Petru cel Mare a provocat poporului său un șoc traumatic: a dărâmat ziduri, a deschis ușile și ferestrele, a pus bazele unei clase educate care, încă de la naștere – adoptând obiceiuri și mentalități nerusești și folosind o limbă străină, franceza -, s-a separat de majoritatea poporului, ce continua să trăiască în condiții de sărăcie medievală, ignoranță și incultură, considerându-i pe cei educați niște semiextratereștri.

Rana era prea adâncă: problema vindecării ei l-a preocupat pe orice rus educat și interesat de problemele vieții publice timp de două secole. Cei mai lucizi dintre aceștia și-au dat seama că efectele invaziilor culturale franceze sau germane nu pot fi rezolvate prin ignorarea lor sau prin izgonirea invadatorilor: ceasul nu putea fi dat înapoi, deoarece Rusia era o parte a lumii. Baricadarea tuturor intrărilor și ieșirilor, construirea unui zid chinezesc nu ar fi putut împiedica pătrunderea forțelor politice și economice din exterior, ce răspundeau unor forțe la fel de puternice stârnite, inevitabil, în interior. Unii reacționari aprigi susțineau acest punct de vedere: dacă opriți educația laică și așa-numitul progres, înghețând Rusia în starea în care se află acum, atunci infecția ce vine din Occident va fi stopată sau, cel puțin, se va răspândi mai lent. Dar această metodă, ce amintește de atitudinea înțeleptului stoic – tăierea tuturor punților către lumea exterioară –, nu a reușit niciodată până acum. Nici o cultură arhaică nu este capabilă să împiedice

evoluția unui popor modern. Noul trebuie grefat pe vechi: este singura alternativă la petrificare sau la maimuțarea jalnică a unui original străin, prost înțeles. O națiune, dacă trebuie să se dezvolte, nu poate fi tratată mult timp ca o plantă exotică: ea nu se poate dezvolta decât în aer liber, într-o lume publică, aparținând tuturor. Nimeni nu poate fi constrâns să se hrănească exclusiv cu ceea ce este expirat și „fetid“, păstrat cu grijă la lumină artificială, dacă vrea să nu fie oprit din creștere.

Din cât am citit din Tagore, cred că o problemă asemănătoare este aceea cu care s-a confruntat India către sfârșitul secolului al XIX-lea. Înțelepciunea lui Tagore nu este nicăieri mai evidentă decât atunci când alege dificila cale de mijloc, evitând atât Scylla modernismului radical, cât și Charybda tradiționalismului mândru și sumbru. (Știu că unii credeau că Tagore a făcut prea multe concesii Occidentului; mărturisesc că nu am avut această impresie după citirea, în engleză, a operelor sale. Consider că a știut să păstreze linia de mijloc.) A nu ceda tentației de a exagera în punctul critic – doctrină extremistă care hipnotizează compatrioții și lumea, cucerind adepți, o faimă nemuritoare și un sentiment de glorie și de împlinire personală –, în schimb, a căuta să afli adevărul, asumându-ți riscul disprețului și al amenințărilor venite din ambele părți – stânga și dreapta, prooccidentali și tradiționaliști –, aceasta mi se pare una dintre cele mai rare forme de eroism.

Pe de o parte, Anglia, pe de alta, extraordinarul trecut al Indiei. Tagore și-a dat seama că literatura engleză este în același timp o amenințare și o binefacere. Într-un eseu intitulat *Vicisitudinile educației*, el scria că cei care uită India și se identifică cu engleza pe care o învață la școală sunt precum „căpeteniile barbare, [...] care se îmbracă cu haine europene și se împodobesc cu mărgelile de sticlă ieftină din Europa”¹. Tolstoi remarcase foarte clar și elocvent în tratatele sale pedagogice că la o asemenea situație se ajunge acolo unde educația nu mai are nici o legătură cu viața elevilor în-

¹ Rabindranath Tagore, *Towards Universal Man*, Londra, 1961, p. 45. Toate citatele din Tagore sunt luate din această culegere; referințele ulterioare menționează exclusiv numărul paginii.

și, ci doar cu altă viață, inaccesibilă, de dincolo de mări. Nevrozele interne apărute ca urmare a unor astfel de conflicte nu se limitau la India. Unele fenomene din viața americană se pot datora – deși nu sunt sigur – faptului că fiii imigranților din țările nonanglo-saxone erau (și sunt) crescuți în spiritul unor Shakespeare, Dickens și Thackeray sau Hawthorne, Mark Twain și Melville; și, la drept vorbind, ce altceva să citească? Aceste cărți extraordinare le vorbeau despre formele de viață care ar fi putut fi trăită de strămoșii de origine anglo-saxonă, poate olandeză, germană sau scandinavă, dar care nu seamănă nici pe departe cu viețile duse de bunicii lor în orașele și satele din Rusia, Boemia ori Grecia sau în așezările evreiești, sau în cătunele siciliene ori siriene, cu atât mai puțin în jungla africană. Tagore scrie că atunci când se produce o astfel de situație, discrepanța dintre educație și viață devine acută, și cele două „se batjocoresc și se insultă precum două personaje dintr-o farsă”¹, drept care el îndeamnă la resuscitarea limbii bengali, un mediu natural, cel puțin pentru unii dintre compatrioții săi, și nu o haină de împrumut, oricât ar fi de comodă. În același timp, el și-a dat seama că nu era nici posibil, nici de dorit ceea ce voiau unii să facă, și anume să trântescă ușa civilizației engleze, să se vindece de boala occidentală, să se întoarcă în trecut, la simplitatea primitivă a unei epoci fără mașini, respingând darurile otrăvite ale Occidentului – industrializarea și întreaga degradare și distrugere a valorilor umane firești aduse de aceasta.

Știa că relația Indiei cu Anglia, în ciuda tuturor beneficiilor, a fost totuși nesănătoasă: englezii veniseră mai întâi ca negustori, apoi ca stăpâni și, în ciuda unor oameni excepționali care au slujit India cu devotament și s-au pus realmente în serviciul acesteia (pe care Tagore îi menționează elogios), relațiile de stăpân și supus au pervertit natura amândurora, întrucât nici unuia nu i-a fost ușor să îl recunoască pe celălalt ca ființa umană, să îl iubească sau să îl urască precum dorea, ca egal, ca *semblable*. Acesta este fenomenul pe care Hegel l-a descris minunat în *Fenomenologia spiritului*, urmat la o

¹ p. 46.

sută de ani, într-o manieră cu totul diferită, de E.M. Forster. Totuși, Tagore a înțeles caracterul și realizările britanicilor – și le-a admirat. Nu a judecat cu patimă Anglia și Europa; aprecierile sale îmi par calme, lucide și corecte. Nu tot ce au adus englezii trebuie șters cu buretele sau aruncat peste bord. Ce-i drept, nu se poate crea într-un mediu care este expresia și purtătorul unei experiențe străine: un astfel de limbaj stânjenește inevitabil pe oricine este străin de el, funcționând ca o cămașă de forță pentru gândirea și imaginația sa, forțându-le să se dezvolte în direcții nefirești, uneori – ca în cazul lui Conrad sau al lui Apollinaire – dobândind o virtuozitate strălucitoare, luând-o alteori pe căi penibil de grotești. Prima cerință a libertății – independența, conștientizarea condiției de cetățean egal al lumii – este de a fi capabil să vorbești cu vocea proprie: o prostie rostită cu vocea ta este preferabilă înțelepciunii distilate din experiența altora. „Ceea ce au adus englezii poate fi valoros, dar ei nu sunt de-ai noștri. [...] Nu vom reuși niciodată dacă vom încerca să privim cu ochii altora, fiindcă i-am pierdut pe-ai noștri”¹, spunea Tagore în cuvântarea către Congresul din 1908. Engleza este fereastra deschisă către lumea largă; a o închide ar însemna – consider că acesta este crezul lui Tagore – o crimă împotriva Indiei. O fereastră, însă, nu este o ușă: este absurd să nu faci decât să te uiți pe fereastră. Britanicii „se poartă de parcă noi nici nu am exista [...], ca și când am fi niște nulități totale”² – însuși Morley fiind vinovat de aceasta.

Cum trebuie să se conducă indienii ca să nu fie dependenți de poziția în care îi plasează ceilalți? Doar dobândind putere. Citez din nou din Tagore: „Singurul dar autentic este darul puterii; toate celelalte sunt deșertăciuni.”³ La fel ca Tucidide în dialogul melian, la fel ca Machiavelli ori ca toți marii realiști, el a înțeles că ignoranța și escapismul utopic, hrănite prin eludarea sentimentală a adevărului, pot fi uneori tot atât de dăunătoare ca cinismul

¹ p. 121.

² p. 117.

³ p. 123.

și brutalitatea. Pentru a ilustra acest lucru, Tagore relatează povestea copilului și stăpânului. Copilul, amenințat continuu de animale mai puternice decât el, i se adresează disperat stăpânului: „Stăpâne, de ce toate aceste creaturi încearcă să mă devoreze?“. Stăpânul răspunde: „Ce pot să fac eu, copile? Când mă uit la tine, eu însumi sunt atât de tentat...“¹ Din această fabulă minunată și tulburătoare, Tagore trage concluzia că trebuie să fim puternici, întrucât, în lipsa puterii, nu va exista nici egalitate, nici dreptate. Egalitatea tuturor statelor, mari și mici, este o mostră de ipocrizie idealistă. Dreptatea pentru cei slabi este rară, pentru că este greu de obținut, iar ființele omenești sunt așa cum sunt. A le modifica în așa fel încât să devină altceva este un deziderat utopic. Trebuie să încercăm să ameliorăm condiția oamenilor prin mijloacele de care dispunem, nu pretinzându-le virtuți intangibile, pe care numai sfinții le pot depăși.

Oamenii pretind recunoaștere: foarte bine. Nu o vor obține decât atunci când vor fi puternici. Trebuie să obțină puterea prin cooperare și organizare, fără să aștepte recunoștință. Există și alte căi de obținere a puterii, însă Tagore le respinge: amoralismul nietzschean și violența sunt autodistructive, întrucât ele generează violență din direcția opusă. În această privință, el era de acord cu Mahatma Gandhi și cu Tolstoi; dar nu accepta simplificările provocatoare ale lui Tolstoi, atitudinea lui anarhistă, care duce la autoizolare, nici idealurile esențialmente apolitice și religioase ale lui Gandhi (aici, poate, mă înșel). Pentru Tagore, chiar atunci când gândește în termeni pur culturali, organizarea înseamnă obținerea tehnicilor occidentale; în plus, este nevoie de construirea unor punți între oamenii educați și mase, deoarece, în absența acestei condiții, se va ajunge la elitism, oligarhie, opri-mare și, în cele din urmă, ca de obicei, la marele strigăt nemulțumit al maselor care doresc recunoaștere; apoi, răsturnarea structurilor sociale și mișcările revoluționare, care sunt poate inevitabile și îndreptățite atunci când lucrurile au mers prea departe, dar care pretind costuri prea ridicate pentru întronarea dreptății.

¹ *Ibid.*

Nu. Puterea trebuie obținută în mod organizat, chiar nemilos, dar prin mijloace pașnice. Englezii „ne jignesc respectul față de noi înșine”¹. O fac pentru că suntem săraci: când vom fi puternici, ne vor fi frați. Până atunci, ne vor disprețui și nu vor fraterniza cu noi. Numai celui care are i se va da. Cerșitul nu ne va aduce decât pierderea pe mai departe a sentimentului meritelor noastre. Câtă vreme India este slabă, ea va fi intimidată, ignorată și umilită. Aceasta este nota – auzită de mai multe ori în acest secol – care vestește zorile trezirii conștiinței de sine a unei clase, națiuni sau a unui continent. Numai cei care se respectă vor fi respectați de ceilalți. Așadar, trebuie să ne emancipăm, altminteri nimeni nu ne va ajuta. Într-adevăr, dacă ei ne vor ajuta prea mult, vom rămâne în aceeași măsură neliberi. Englezii spun că ne-au dat un sistem juridic. Este posibil, dar ceea ce dorim noi, ceea ce doresc toți oamenii, este omnia, și „a primi doar justiția [...] este ca și cum am cere pâine și am primi o piatră. Piatra poate fi rară și prețioasă, dar nu ne potolește foamea.”² Foamea nu se va potoli până când nu ne trezim și facem ordine în casa noastră. Internaționalismul este un ideal nobil, dar nu poate fi obținut decât atunci când fiecare verigă a lanțului, adică fiecare națiune, este suficient de puternică pentru a susține tensiunea necesară.

Unul dintre cele mai mari merite ale lui Tagore, semnul acelei înțelegeri și intuiții directe a lumii reale cu care poezii sunt prea puțin creditați, este de a fi înțeles acest lucru. L-a înțeles într-o vreme în care atmosfera era suprasaturată de internaționalism. Rasele, comunitățile, națiunile erau statornic îndemnate să își abolească frontierele, să își distrugă trăsăturile definitorii, să înceteze disputele reciproce și să se amestece într-o mare societate universală. Aceasta era destul de frumos ca ideal suprem: s-ar potrivi unei lumi în care popoarele să aibă aproximativ aceeași putere și același statut. Atâta timp însă cât existau mari inegalități, aceste predici adresate celor slabi, care se mai aflau în căutarea recunoașterii sau chiar a unei dreptăți elementare ori a mijloacelor de

¹ p. 137.

² *Ibid.*

supraviețuire, nu ar fi avut alt efect (presupunând că ele ar fi fost ascultate) decât „unitatea“ pe care a obținut-o copilul cu tigrul care l-a înghițit. La fel stau lucrurile cu doctrinele pieței libere și dezarmării. Unitatea trebuie obținută printr-o uniune între egali sau, cel puțin, între cei nu foarte inegali. Libertatea pentru știucă înseamnă moarte pentru crap. Cei care sunt risipiți, slabi, umiliți, oprimați trebuie să fie mai întâi adunați laolaltă, întăriți, eliberați; trebuie să li se ofere șansa de a crește și de a se dezvolta, cel puțin, într-o oarecare măsură, prin propriile resurse naturale, pe propriul pământ, în limba lor, cu amintiri pe care nu le-au împrumutat de la alții; să nu fie total sau permanent îndatorați, cultural și economic, vreunui binefăcător din afară.

Acesta este elementul etern valabil în naționalism, adevărata și singura condiție a autodeterminării – strângerea legăturilor naționale, în absența cărora nu există marele lanț al umanității. De fiecare parte a lui se află cele două mari sofisme, atât de puternice și de atrăgătoare: fie lupii înfomețați, îmbrăcați în hainele internaționalismului sincer, predicând oilor relele șovinismului meschin și distructiv al micilor puteri; fie oile bolnave, care visează să fie înghițite de lupi, să renunțe la bătaia inegală și să fie înglobate în ceea ce își închipuie cu naivitate că ar fi o unitate mai mare, pierzându-și identitatea, trecutul și necesitățile firești – dorința de a se declara falimentare, de a fi șterse de pe rol, de a renunța la povara libertății și responsabilității.

Tagore s-a menținut consecvent pe poteca îngustă, fără să își trădeze concepția despre un adevăr atât de greu de înțeles. A condamnat atașamentul romantic exagerat pentru trecut – ceea ce numea legarea Indiei de trecutul ei „precum o capră de sacrificiu pironită de un par“¹, acuzându-i pe adepții acestei idei – pe care îi considera reacționari – că nu cunoșteau esența libertății politice și faptul că însăși noțiunea de libertate politică este preluată de la gânditorii englezi și din cărțile lor. Oponându-se cosmopolitismului, susținea că indienii trebuie să stea pe picioarele lor, așa cum stăteau și englezii. În 1917 a denunțat încă o dată pericolul

¹ p. 186.

de a „lăsa totul la discreția voinței arbitrare a stăpânului”¹, fie acesta brahmanul, fie englezul. A afirmat că India trebuie să se debaraseze de englezi, dar trebuie să nu renunțe la adevărurile care guvernau viața englezilor. India poate fi lovită pe la spate de oamenii ei – teroriști sau pacificatori. Credea că așa ceva nu poate fi destul de eficient. Spunea că indienii sunt mulți, că țara este suficient de mare, ceea ce le permite să lupte pentru scopurile lor prin presiuni pașnice; și dacă toate milioanele de indieni vor continua pe această cale, până la urmă vor învinge. Și așa s-a întâmplat.

Cum spuneam, este mai ușor să exagerezi și să înclini spre o extremă. Pesemne, numai cei care exagerează sunt pomeniți în istoria acțiunii sau gândirii. Platon, chiar Aristotel, autorii Evangheliilor, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx – toți au exagerat. Este mai ușor să predici pățimaș unei țări să adopte o ideologie de proporții, revoluționară, centralizând, simplificând și subordonând totul unui singur scop, unui singur om sau unui singur partid. Nu este greu să ceri revenirea la trecut, să le spui oamenilor să întoarcă spatele diavolilor străini, să trăiască doar prin propriile mijloace, mândri, independenți și lipsiți de griji. India a auzit astfel de voci. Tagore a înțeles, și-a plătit tributul și a rezistat. Mi se pare că, în timpul vieții sale lungi și deosebit de rodnice, s-a dedicat mai mult activității creatoare decât celei sociale sau politice; a încercat să facă numai ce era frumos și să spună doar ce era adevărat. Acest lucru i-a impus autodisciplină, răbdare și integritate excepționale. Formulându-și ideile sociale, culturale și, întâi de toate, educaționale, a încercat să rostească adevărul complex fără simplificări exagerate – și în această măsură a fost, probabil, cel mai puțin ascultat. Filosofului american C.I. Lewis îi aparțin câteva vorbe remarcabile, pe care le-am prețuit mereu: „Nu există nici un motiv *a priori* care să ne facă să credem că adevărul, o dată descoperit, se va dovedi interesant.” Cu toate acestea, este desigur mai bine ca vorbele să fie adevărate decât interesante. Pot să înțeleg foarte bine că o țară, și mai ales o țară mare, cu un trecut

¹ p. 193.

bogat, cu un viitor, probabil, și mai bogat, are motive întemeiate să fie mândră de unul dintre cele mai rare daruri ale naturii, un poet de geniu care, chiar în momentele de criză profundă în care s-a adresat compatrioților, care așteptau nu rațiuni, ci semne și miracole, nu a cedat, ci le-a spus cu fermitate numai ce vedea, adică adevărul.

Postfață

Cartea de față este o culegere de nouă eseuri ale lui Isaiah Berlin, autor a cărei operă este remarcabilă deopotrivă prin erudiție și prin vastitatea domeniilor abordate. Eseurile reunite în acest volum analizează geneza și evoluția unor curente de gândire, influente în mod explicit sau latent asupra mentalității contemporane, precum socialismul, romantismul sau naționalismul.

Opera lui Isaiah Berlin oferă cititorului român ocazia familiarizării cu un studiu tipic de istorie a ideilor: destinul ideilor în istorie, influența lor asupra practicii umane se produc în moduri adeseori nebănuite atât de autorii, cât și de adepții sau adversarii lor fanatici. Ideile, răstălmăcite sau doar interpretate în noi contexte, au o viață proprie și un destin, în fond, imprevizibile. Ele devin mari supoziții, împărtășite tacit atât de mentalitățile colective, cât și de intelectuali, originea lor fiind adeseori uitată. Legat de caracterul imprevizibil al evoluției ideilor, „tema“ centrală – dacă dorim neapărat să identificăm vreuna – a studiilor lui Isaiah Berlin este respingerea reducăționismului științific în practica politică, a încercărilor de a proiecta sau raționaliza teoretic, în mod exagerat viața socială sau practica politică. Adepții viziunilor utopice, fie de dreapta, fie de stânga, au greșit nu prin ignorarea presupuselor legi obiective ale dezvoltării sociale, ci tocmai prin credința că asemenea legi ar putea fi descoperite sau utilizate în scopuri tehnice, precum legile naturii.

Aceasta este tema pe care, abundant documentat, o ilustrează primele două studii ale acestui volum: „Simțul realității“ și „Discernământul politic“. Eșecul încercărilor de aplicare a unor practici sociale din trecut, sau nepotrivite mediului în care sunt implantate,

este explicabil nu prin greșeli de calcul sau prin proasta înțelegere a presupuselor „legi ale istoriei“, ci prin absența unor calități precum flerul, simțul contextului și abilitatea de a aprecia din ochi o situație. Ceea ce caracterizează așadar un om politic de succes nu este corecta învățare a manualelor de artă a guvernării, ci tocmai posesia acestor abilități „inefabile“, imposibil de transmis în mod explicit, calități tipice mai degrabă artiștilor inspirați decât savanților, mai ales savanților „de laborator“. A crede că metode calchiate după cele științifice pot fi aplicate în guvernarea societății este greșit (asemenea metode nu dau niciodată rezultatele scontate) și periculos (în măsura în care monstruozițările istoriei pot fi puse, în mare, pe seama încrederii oarbe în metode „științifice“ de organizare a viitorului civilizației). Asemenea metode trebuie substituite de înțelegerea empatică a contextului – calitate pe care Berlin o admiră la istoricii și scriitorii de talent.

Metoda și asumptiile lui Isaiah Berlin se dezvăluie cititorului, uneori în chip neașteptat, pe parcursul cărții. Studiul „Filosofia și represiunea guvernamentală“ analizează raportarea filosofiei la ideea de constrângere politică, conexiunea cu totul specială dintre filosofie și libertatea socială. Dacă primele două eseuri conțineau unele clișee tipice gândirii conservatoare, asistăm acum la o pledoarie pentru originalitate și nonconformism, pentru autonomia creativității filosofice în raport cu știința. Contradicția este, poate, aparentă: Berlin este un adversar consecvent al reducționismului științific. Două dintre eseurile reunite în această carte sunt consacrate ideilor marxiste și socialiste: fin cunoscător al operei și influenței predecesorilor „utopici“ ai lui Marx și Engels, Berlin se referă pe larg la evenimentele politice propriu-zise legate de ascensiunea mișcărilor socialiste în Europa și la conflictele dintre facțiunile acestei mișcări. Firește, istoricul ideilor nu trebuie să adopte un platonism metodologic: ideile nu sunt generate doar de alte idei; ele sunt stimulate în egală măsură de evenimente politice și sociale. Într-o prezentare echilibrată și complet lipsită de etichetări doctrinare pătimășe, Berlin expune asumptiile de bază ale marxismului (supoziția că toate conflictele sociale vor putea fi complet eliminate în viitor, numai în măsura în care se recunoaște mai întâi

caracterul ireductibil al luptei de clasă prin intermediul căreia trebuie interpretate atât conflictele sociale de moment, cât și întreaga istorie de până atunci; investirea unei anumite clase sociale – proletariatul – cu atribute mesianice, interesele sale fiind interesele „veritabile“ ale întregii omeniri). Ironic sau nu, succesul revoluției socialiste în Rusia a infirmat predicțiile istoriciste ale lui Marx, ale cărui teorii prevedeau succesul socialismului în societățile occidentale, mult mai industrializate. Astfel, succesul revoluției socialiste în Rusia și eșecul ei în lumea occidentală este încă o ilustrare a autonomiei ideilor în istorie, a capacității ideilor (politice) de a evolua imprevizibil, independent de autorii lor.

Acest laitmotiv este reluat de eseul „Kant, un precursor paradoxal al naționalismului“. Potrivit lui Berlin, ideile din filosofia practică a lui Kant, în special supoziția autonomiei eului, au contribuit, prin intermediul lui Fichte, la ascensiunea naționalismului în secolul al XIX-lea. Eseul despre „Revoluția romantică“, deși singurul din volum a cărui tematică nu este explicit politică, insistă asupra supozițiilor și implicațiilor morale ale acestei mișcări de idei: valorizarea intrinsecă a libertății și creativității umane, a fidelității absolute față de sine, a eroismului lipsit de calcule utilitare, precum și abandonarea ideii tradiționale de „armonizare“ a omului într-un întreg prestabilit (natura, o ierarhie concepută teologic) căruia i-ar aparține. (Marxismul ar constitui o reacție antiromantică în măsura în care reabilitează supoziția tradițională, preluată din Hegel, a unui întreg cuprinzător al evoluției sociale, întreg ce acționează conform propriilor legi și cu care voința liberă a unui individ nu poate rivaliza, fiind posibil, cel mult, să i se adapteze.)

Eseul despre „Angajarea artistică“ descrie metamorfozele ideii de implicare politică a intelectualilor: idee originară în Occident, în special în Franța, ea a dobândit în Rusia o evoluție hipertrofică, dominând cu titlu obsesional gândirea tuturor scriitorilor ruși din secolul al XIX-lea. Acesta este probabil textul cel mai interesant pentru oricine este preocupat de domeniul mai general al mentalității est-europene. Cititorul român va putea găsi asemănări considerabile între, pe de o parte, disputele din cadrul criticii literare ruse privind relația artistului cu politicul și sensul acestei implicări

politice și, pe de altă parte, problemele tipice ale culturii românești ante- și interbelice. În fine, textul despre Rabindranath Tagore, redactat în scopul unei prezentări comemorative, constituie un elogiu la adresa acestei personalități culturale al cărui nume este legat de emanciparea Indiei de sub dominația colonială engleză. Isaiah Berlin îl admiră pe Tagore pentru echilibrul și lipsa de fanatism pe care le-a manifestat în soluționarea spinoasei probleme a afirmării specificului unei civilizații originale, ce resimțise influența ireversibilă a Occidentului.

Din toate aceste eseuri emană spiritul nonpartizan și obiectiv al lui Isaiah Berlin, pretutindeni preocupat să respingă simplificările exagerate, judecățile subiective și fanatice. Aceasta nu înseamnă, firește, că acele mentalități, care ele însele au evoluat în fanatism sau au influențat cursuri de acțiune fanatice, nu ar trebui explicate și înțelese în contextul genezei lor. Acest context este adeseori acela al răstălmăcirii unor idei care, la origine, nu au fost motivate câtuși de puțin de considerentele care au ajuns să fie invocate pentru folosirea lor abuzivă – exemplul tipic îl constituie metamorfoza ideii kantiene de autonomie a voinței în exaltarea fanatică a spiritului național în opera lui Fichte). Nimic nu i-a fost mai străin lui Isaiah Berlin decât monismul axiologic, ignorarea pluralismului valorilor și diversității ireductibile a mentalităților umane. Metoda sa constă în a identifica marile supoziții care au influențat istoria intelectuală, conexiunile lor, adeseori neașteptate, cu practica politică și evidențierea – nu atât evaluarea – argumentelor care au fost, implicit sau explicit, invocate în sprijinul acestora. Cititorul obișnuit să vadă lucrurile în alb și negru, cel care, de pildă, pornește de la convingerea că unele curente de idei, precum socialismul sau naționalismul, sunt intrinsec sadice sau lipsite de noimă, va avea ocazia nu numai să constate că lucrurile sunt în realitate mult mai complicate și țesătura de circumstanțe, mult mai fină, dar și că motivele succesului sau eșecului unora dintre aceste ideologii sunt, la rândul lor, mult mai complexe decât par atunci când apelează la o analiză abstractă și exclusiv teoretică.

Isaiah Berlin manifestă, în studiul istoriei ideilor, tocmai acele calități pe care ne învață să le admirăm la marii conducători po-

litici și la criticii literari: tact, rafinament, simțul contextului și sensibilizarea acută a premiselor și a numeroșilor factori care stau la baza marilor supoziții ale istoriei. Dacă ar fi să caracterizăm ideile exprimate efectiv de autorul *Simțului realității*, am putea spune despre ele aceleași lucruri pe care cititorul le va afla despre idei în genere: ele sunt cel mai adesea combinații, uneori inconsecvente, ale mai multor asumții nu pe deplin conștientizate – uneori exagerate, alteori neduse până la capăt. Miza ideilor lui Berlin – consecințele și aplicabilitatea lor – nu este întotdeauna ușor de urmărit.

A fost Isaiah Berlin un relativist? Liberal? Conservator? Iraționalist? Adept al diversității și nonconformismului intelectual? Fiecare dintre aceste caracterizări – reciproc incompatibile – pot fi susținute de pasaje izolate din opera sa, deși, cu siguranță, el nu s-ar fi regăsit în nici una dintre ele. Stilul lui Berlin este de așa natură, încât de îndată ce ne simțim îndreptățiți să tragem o concluzie generală despre orientarea autorului, descoperim că ne-am pripit și că am ignorat o distincție sau o nuanță esențială în lumina căreia trebuie să reinterpretăm tot ce citisem până atunci. (Aceasta conferă o valoare literară de *suspence* lucrării.) Eseul „Simțul realității” cochetează cu ideea că realismul politic ar trebui prețuit în sine și că încercarea de a aplica metodele științifice în înțelegerea societății ar fi *ipso facto* neinspirată. Științe precum economia sau sociologia, parțial, psihologia, care utilizează pe scară largă metode matematice, au dobândit totuși un statut respectabil în ultimul secol – aspect pe care Berlin nu îl menționează, cel puțin, nu prin exemple. Ar fi disprețuit el orice tip de matematizare a științelor sociale, preferându-i calitățile artistice? „Filosofia și represiunea guvernamentală” este un elogiu adus filosofiei ca interogare continuă a supozițiilor și contestare revoluționară a valorilor prestabilite – probabil că nu aceasta este neapărat impresia pe care majoritatea membrilor departamentelor de filosofie din vremurile noastre o au despre profesia lor: progresul în filosofie, cel puțin în cea de orientare analitică, pare a fi uneori la fel de anevoios și aparent plictisitor precum în științe. Ar fi considerat oare Berlin o asemenea activitate o denaturare a ideii de filosofie? Studiile despre marxism (scrise înaintea căderii Cortinei de Fier) degajă o imagine ambiva-

lentă a acestei ideologii: Berlin îi analizează riguros componentele, însă nu argumentează în favoarea vreunui; dacă lasă impresia că dezaprobă această ideologie în întregul său, este mai degrabă pentru a se fi înșelat în profețiile formulate decât pentru a fi fost inerent imorală. Nu este, de altfel, clar ce anume ar fi considerat Berlin ca fiind moral – adică diferit de eficient. Nu trebuie să ne așteptăm din partea sa la o argumentare minuțioasă în favoarea adoptării unui punct de vedere într-o situație practică specifică – de exemplu, absolutism moral sau utilitarism. Un cititor obișnuit cu evaluarea riguroasă a argumentelor morale ar avea, probabil, multe de învățat despre geneza istorică a perspectivelor discutate, însă va putea rămâne cu impresia neplăcută că Berlin atribuie ilicit valoare morală succesului practic. Autorul se abține, în general, de la angajarea în favoarea unei tendințe politice sau alteia ori a unei măsuri sociale specifice; atunci când o face, o face în mod nesistematic, oarecum în spiritul lui „așa ne-am obișnuit să gândim“. Ne putem aminti, de pildă, de Karl Popper, autor care nu a avut, poate, o înțelegere atât de fină a istoriei precum Berlin, însă a argumentat clar în favoarea unor măsuri de reformă socială, opunându-se sau alăturându-se vederilor unor gânditori politici din trecut ale căror idei au influențat societatea modernă. Ar fi etichetat oare Berlin un asemenea demers drept naivitate, dogmatism și lipsă de simț al contextului? Dacă da (și cred că aceasta este consecința vederilor sale), atunci nu cumva avem aici de-a face cu un refuz prudent de a-și asuma riscuri și de a prezenta argumente care să poată fi clar combătute? Singurul crez pe care Isaiah Berlin l-a avut neîndoielnic pare a fi: să nu exagerăm, dacă vrem să înțelegem lucrurile. Moderația, lipsa de patimă și înțelegerea „din interior“, empatică, a unor perspective net opuse constituie forte-le său metodologic. Nu cumva această atitudine poate fi ea însăși exagerată atunci când ia forma absenței oricărei angajări? Berlin nu scrie din punctul de vedere al unui intelectual aflat în căutarea unei lumi mai bune, ci mai degrabă din acela al unui spectator curios, relaxat și înțelegător al scenei istoriei.

Revin la ceea ce este neîndoielnic valoros în această carte: teza originală și amplu susținută este aceea că idealurile umane nu sunt

reciproc compatibile, planificarea unei societăți omogene, în care să domnească armonia de valori, este intangibilă. Aceasta nu înseamnă relativism, ci doar pluralism – deoarece oamenii nu își creează valorile după bunul lor plac, iar cei care împărtășesc ideologii diferite se pot înțelege și își pot amesteca perspectivele în maniere care le fac de nerecunoscut; nu iraționalism, ci o salutară denunțare a reducionismului științific. Ar fi probabil neinspirat a căuta aparente contradicții ori conexiuni îndoielnice din punct de vedere logic în textul lui Berlin. Ar fi greșit să pretindem ideilor lui Berlin să fie altceva decât a crezut el că sunt ideile în genere. Cred că pe Isaiah Berlin l-ar fi deranjat mult mai mult încercarea de a-l încadra într-un curent anume sau de a-i atribui o perspectivă unică decât eventuala depistare a unor inferențe discutabile. Căci ideile pot fi clasificate și reclassificate în multiple – însă nu arbitrare – moduri. În fond, oamenii nu sunt atât de logici sau de consecvenți pe cât cred și, cu siguranță, nu urmăresc o singură valoare. Pluralitatea atitudinilor intelectuale și morale constituie un spectacol în sine admirabil.

LAURIAN KERTESZ

CUPRINS

<i>Prefața editorului</i>	7
<i>Introducere</i>	11
Simțul realității	19
Discernământul politic	65
Filosofia și represiunea guvernamentală	81
Socialismul și teoriile socialiste.....	106
Marxismul și internaționala în secolul al XIX-lea	150
Revoluția romantică: O criză în istoria gândirii moderne	210
Angajarea artistică: Moștenirea rusă	241
Kant, un precursor paradoxal al naționalismului.....	284
Rabindranath Tagore și conștiința naționalității.....	304
<i>Postfață</i>	325

„Nu suntem obligați să susținem decât că există unele criterii ale realității, că dispunem de unele metode de a distinge realitatea de iluzie, piscurile reale ale munților de formațiunile noroase, palmierii sau izvoarele reale de mirajele deșertului, caracteristicile reale ale unei epoci sau culturi de reconstrucțiile fanteziste, alternativele reale, realizabile la un moment dat, de alternativele realizabile, poate, altundeva sau altcândva, dar nu în societatea sau perioada respectivă. Diferiți teoreticieni ai istoriei au încercat să își delimiteze domeniile în acești termeni. Dacă i-am întreba pe unii hegelieni de ce Shakespeare nu ar fi putut scrie *Hamlet* în Roma Antică, ei ar răspunde că spiritul greco-roman nu ar fi compatibil cu gândurile, sentimentele și cuvintele lui Shakespeare. Marxiștii s-ar referi, pesemne, la «relațiile» și la «forțele de producție» care, în Roma Antică, ar fi generat «inevitabil» o suprastructură culturală în care Virgiliu, și nu Shakespeare, ar fi putut funcționa. Montesquieu ar fi vorbit despre geografie, climate, despre «spiritul dominant» al sistemelor sociale diferite; Chateaubriand s-ar fi referit la diferența operată de creștinism, Gobineau ar fi invocat rasa; Herder, spiritul poporului, Taine, rasa, mediul și momentul; Spengler, «morfologia» autonomă a culturilor și civilizațiilor reciproc exclusive și așa mai departe. A fi utopic, a te face vinovat de anacronism, a fi nerealist, «escapist», a nu pricepe istoria, viața sau lumea înseamnă a rata înțelegerea unui anumit set de legi sau de formule pe care fiecare școală le oferă în calitate de explicații pentru faptul că ceea ce se întâmplă trebuie să se întâmple într-o ordine precisă. Toate școlile sunt încredințate că există o ordine și o cheie a înțelegerii sale, un plan, o geometrie sau o geografie de evenimente. Cei care o înțeleg sunt înțelepți, ceilalți rămân cufundați în beznă.”

Lei 162 000

ISBN 973-87199-1-7

